DIE BROCKENSAMMLUNG

ZEITSCHRIFT FÜR ANGEWANDTEN BUDDHISMUS



DOPPELHEFT 1929

NEU-BUDDHISTISCHER VERLAG (DR. PAUL DAHLKE)
BERLIN-FROHNAU, BUDDHISTISCHES HAUS

INHALT

VORWORT

Auf vielfach geäußerten Wunsch übergeben wir dieses Heft der Öffentlichkeit. Es enthält die letzten Vorträge Dr. Paul Dahlkes, die er bei den Uposatha-Feiern im Buddhistischen Hause und einigen andern Gelegenheiten hielt bzw. für sie verfaßte. Auch einige Aufsätze aus früherer Zeit, wie der über die Ehe, sind dabei und werden das Interesse des Lesers finden. Leider sind unsere Mittel beschränkt, und wesentlich einigen opferwilligen Gebern haben wir es zu verdanken, daß wir die Vorträge wenigstens in beschränkter Auflage veröffentlichen können.

Der Buddhismus ist eine Sache, die nur durch Gönner gehalten werden kann. Dies hat er zwar mit allen andern Formen des geistigen Lebens gemeinsam, die Schwierigkeit ist beim Buddhismus aber größer, weil er in seiner letzten Vollendung Leben-auflösend wirkt, was bei den andern Formen des geistigen Lebens (Religionen, Wissenschaften, Kunst usw.) keineswegs der Fall ist. Der instinktive Lebensdurst sträubt sich gegen die Folgerungen, die der buddhistische Gedanke nach sich zieht, mit aller Macht. Das weiß am besten derjenige, der am eigenen Leibe versucht, des Lebensdurstes Herr zu werden. Und unsere Zeit ist weniger als andere geneigt zum Kampf gegen das eigene Ich, wie der Buddha ihn lehrt, ohne Seitenblick auf einen positiven Lohn; sie ist nicht bereit, für eine solche Sache Opfer zu bringen.

Mit dieser Schwierigkeit hatte das Buddhistische Haus von Anfang an zu kämpfen. Sein Schöpfer, unser verehrter Lehrer Dr. Paul Dahlke, vereinigte in seltener Gemeinsamkeit in sich die geistige Kraft zur Durchdringung des dichten Nebels „Nichtwissen“ mit der finanziellen Möglichkeit. Aber in der, man möchte sagen übermenschlichen Aufgabe, die er sich gestellt hatte, hat er sich aufgerieben, bevor er das von ihm ins Leben gerufene Werk materiell einigermaßen sichern konnte. Unsere Versuche, zur Stützung dieses Werkes zahlungsfähige Gönner zu finden, haben keinen Erfolg gehabt. Es ist uns nur gelungen, das Buddhistische Haus in seiner bisherigen Form e i n s t w e i l e n aufrecht zu erhalten. Wir können aber leider nicht damit rechnen, daß es auf die Dauer erhalten bleibt wie bisher.

Wir hoffen jedoch, wenigstens einen kleinen Teil für die Sache des Buddhismus zu halten und möchten wünschen, daß der für die Menschheit unersetzliche Gedanke der Buddha-Lehre damit doch eine kleine Zuflucht an dem Ort behält, wo Dr. Dahlke seine ganze, große Kraft dafür eingesetzt hat.

Allen opferwilligen Gebern, die zur Aufrechterhaltung des Hauses durch ihre Gaben beigetragen haben, sei im Sinne der Lehre herzlich gedankt.

Berlin-Frohnau im Mai 1929.

Das Buddhistische Haus.

AUS DEM BEREICHE DES BUDDHISMUS

Vortrag in der Volkshochschule Halle a. S. im November 1927.

„Es gibt, ihr Mönche, einige Büßer und Brahmanen, die beschuldigen mich unrichtiger, nichtiger, fälschlicher, unwirklicher Weise: ‚Ein Nihilist ist der Büßer Gotama: des seienden Wesens Zerstörung, Vernichtung, Nichtmehrsein lehrt er.‘ Was ich nicht bin, was ich nicht lehre, dessen bezichtigen mich jene verehrten Büßer und Brahmanen unrichtiger, nichtiger, fälschlicher, unwirklicher Weise: ‚Ein Nihilist ist der Büßer Gotama, des seienden Wesens Zerstörung, Vernichtung, Nichtmehrsein lehrt er.‘ Von jeher, ihr Mönche, so wie heute, lehre ich das Leiden und des Leidens Aufhören.“

Mir wurden vom Leiter dieser Vorlesungen, dem Herrn Dr. Wittsack, zwei Bedingungen gestellt: 1) Nicht bloß etwas zu bringen, was man in jedem Buch nachlesen kann, sondern meinem Vortrag eine lebendige, persönliche Note zu geben, und 2) allgemeinverständlich zu bleiben. Die zweite Bedingung wurde später nachdrücklich wiederholt.

Nun ist sicherlich nichts natürlicher und notwendiger, als daß ein Vortrag allgemeinverständlich bleibt; aber ich glaube, bei keinem Gegenstand, bei keiner Religion oder Philosophie ist diese Bedingung so schwer zu erfüllen wie beim Buddhismus. Das Wort der Bergpredigt: „Selig sind, die da geistig arm sind“ hat hier keine Geltung. Und ich muß gestehen, solange ich selber Buddhismus lehre, zu lehren versuche, ist mir das immer Hauptaufgabe geblieben: ins Wesen der Sache zu gehen und doch gemeinverständlich zu bleiben.

Inwieweit mir heute dieses Vorhaben gelingen wird, wird mein Vortrag selber zeigen.

Worin besteht denn nun die Schwierigkeit, in das Wesen des Buddhismus einzudringen und doch allgemeinverständlich zu bleiben? Ist der Buddhismus eine so ungemein hohe und gelehrte Sache? Der Buddha selber sagt: „Mag ich die Lehre in Kürze darlegen, mag ich sie ausführlich darlegen, Versteher sind schwer zu finden!“

An der Schwierigkeit der Probleme kann es nicht liegen. Es gibt drei Probleme, die im geistigen Leben der Menschheit sich von

jeher als Probleme selber gekennzeichnet haben: 1) das naturwissenschaftliche Problem, die Frage umfassend: Ist die Welt endlich oder unendlich; ist sie ewig oder vergänglich? d. h. ist sie räumlich und zeitlich begrenzt oder unbegrenzt. 2) das philosophische (psychophysische) Problem, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, Geist und Körper umfassend, in indischer Fassung: Sind Leben und Leib ein und dasselbe oder ist ein andres das Leben, ein andres der Leib?; in moderner Fassung: Ist das geistige Teil am Menschen nur eine Funktion des Körperlichen oder steckt es, als ein wesenhaft Verschiedenes im Leibe, sozusagen ein fremder Gast auf einer fremden Erde, die er bald wieder verlassen wird, und bei dem man nie darüber ins klare kommen wird, wie er zu dem Leib, den er bewohnt, überhaupt in Beziehung treten kann. 3) das religiöse Problem, die Frage vom Leben nach dem Tode umfassend, in indischer Fassung lautend: Besteht der Tathāgata, d. h. der vollendete Mensch nach dem Tode oder nicht? Das heißt: Man frug nicht schlechthin, wie wir es tun, ob ein Mensch nach dem Tode weiterlebt? Um solche gedanklich rohe Frage zu tun, war das indische Denken viel zu hoch entwickelt, in langer Tradition kultiviert. Daß der Mensch auf Grund seines Wirkens lebt, war dem indischen Denken durchaus klar; daß er also weiterleben muß, solange Wirken in ihm ist, das war gleichfalls klar. Mag der Leib im Tode zerfallen, das Wirken wirkt weiter an neuer Stätte, in neuer Geburt. Aber wenn alles Wirken in der Höhe der Einsicht aufgehört hat, wenn der Tathāgata, der Vollendete, d. h. der zum vollen Ende gekommene Mensch sich entwickelt hat, lebt der weiter? Das war das religiöse Problem, das das indische Geistesleben bis in seine Tiefen bewegte.

Von allen diesen drei Problemen sagt der Buddha ausdrücklich: „Darüber habe ich nichts gesagt". Es sind die sogenannten Avyākatās, die Unerklärtheiten. Und weshalb hat der Buddha darüber nichts gesagt? Auch hierauf gibt er selber die Antwort: Weil alles dieses nichts mit dem Leiden und des Leidens Überwindung zu tun hat.

Also eine Wissenschaft im herkömmlichen Sinne kann der Buddhismus nicht sein, eine Philosophie kann er nicht sein und eine Religion kann er auch nicht sein; denn er weist ausdrücklich deren drei Probleme ab als für ihn und seine Lehre überflüssig. Also was ist er?

Was er ist, das besagt mit einem Wort der Name Buddha. Der historische Begründer des Buddhismus, Gotama Buddha aus der Adelsfamilie der Sakya in Kapilavatthu, etwa im 6. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung lebend, nennt sich selber den Buddha, den Sammāsambuddha, den Nachfolger der Buddhas vor ihm und den Vorläufer der Buddhas nach ihm.

Buddha heißt: der Erwachte.

Versuchen Sie, sich über das Wesen dieses Vorganges, des Erwachens klar zu werden. Was vollzieht sich dabei? Nun, es vollzieht sich ein wirklicher, erlebensgemäßer Vorgang auf Grund natürlicher, in ihm selber liegender Vorbedingungen, wie wir sagen: er vollzieht sich „von selber". Erwachen ist ein Erlebnis, von anderen Erlebnissen dadurch unterschieden, daß es reines, von Erfahrungsbeiwerk ungetrübtes Erlebnis ist.

Damit lege ich den Finger an das innerste Wesen alles Buddhismus: Der Buddhismus ist Erlebnis, jenes einzigartige Erlebnis: das Erlebnis der Wirklichkeit. Und damit, daß er dieses Erlebnis anderen mitzuteilen sucht, wird er Wirklichkeitslehre.

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre. Das erweist sich äußerlich schon an seinem Ausdruck, in der Lehrweise. Die Wissenschaft arbeitet mit Gleichungen, mathematischen oder physikalischen oder philosophischen, je nachdem; der Glaube arbeitet mit Gleichnissen, d. h. mit Symbolik. Ein Symbol ist etwas, das die Wirklichkeit benutzt, aber nur um über sie hinauszugehen. Sämtliche Gleichnisse Jesu haben symbolischen Charakter. Der Buddhismus als Wirklichkeitslehre spricht in Vergleichen. *)

In dieser Eigenschaft des Buddhismus als eines Erlebnisses liegt die ganze Schwierigkeit, seines Wesens Herr zu werden, ihn zu verstehen. Alles geistige Leben im herkömmlichen Sinne ist eingestellt entweder auf erfahrungsgemäßes Wissen, als Wissenschaft, oder auf Glauben, als Religion. Ein Erlebnis hingegen kann nicht erfahrungsgemäß bewiesen werden, es braucht auch nicht geglaubt zu werden, es muß nacherlebt werden, und darin liegt die Schwierigkeit. Erfahrungen können begrifflich übertragen werden, evt. in Masse vom Katheder aus, und „Was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen"; der Glaube kann

*) Vergl. hierzu den Aufsatz „Vergleich, Gleichnis und Gleichung" und die Lehrreden „Der Affe" und „Der Habicht" in „Brockensammlung 1926".

grundlos auf Massen überschlagen, ein Erlebnis muß von jedem Einzelnen selber nacherlebt werden; es verlangt Selbständigkeit, und die war und ist immer eine seltene Blüte.

Nun sagt der Glaube freilich auch: „Mein Glaube ist ein Erlebnis". Gewiß, das streitet ihm niemand ab; aber zwischen Erlebnis und Erlebnis ist ein grundlegender Unterschied, je nachdem ob dieses Erlebnis sich an der Wirklichkeit abspielt, wie beim Buddhismus, oder ob es, wie es beim Glauben der Fall ist, über die Wirklichkeit ins Metaphysische hinausgeht und damit sich jeder Nachkontrolle entzieht.

Wie läßt sich nun ein Erlebnis zugänglich machen, wenn es weder bewiesen werden kann, noch geglaubt werden muß, d. h. wenn weder der Weg der Wissenschaft noch der des Glaubens für dasselbe gangbar ist?

Die Antwort lautet: Durch Zeigen, durch immer wieder erneutes Zeigen. Das hat der Buddha in einer fünfzigjährigen Lehr- und Wandertätigkeit getan. Und hier zeigt er die Wirklichkeit immer wieder unter dem Bilde des Leidens.

Der Kern der buddhistischen Wirklichkeitslehre sind die Vier Edlen Wahrheiten vom Leiden:

„Was aber, ihr Brüder, ist Leiden, was ist Leidensentstehung, was ist Leidensvernichtung, was ist der zur Leidensvernichtung führende Weg? — Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer und Jammer ist Leiden, Gram und Verzweiflung ist Leiden, was man wünscht und nicht erreicht, ist Leiden, kurz: die fünf Greifegruppen sind Leiden. Das, ihr Brüder, nennt man Leiden. — Und was, ihr Brüder, ist Leidensentstehung? Dieser Durst ist es, der wiedergeburtige, der mit Lustgier verbundene, hier und dort sich ergötzende, nämlich der Sinnlichkeitsdurst, der Daseinsdurst, der Nichtseinsdurst. Das, ihr Brüder, nennt man Leidensentstehung. — Und was, ihr Brüder, ist Leidensvernichtung? Eben dieses Durstes rest- und spurlose Vernichtung ist es, Aufgeben, Entsagen, Freiung, Entsüchtung. Das, ihr Brüder, nennt man Leidensvernichtung. — Und was, ihr Brüder, ist der zur Leidensvernichtung führende Weg? Eben dieser edle, achtgliedrige Pfad ist der zur Leidenvernichtung führende Weg, nämlich: Rechte Einsicht, Rechter Entschluß, Rechte Rede, Rechtes Tun, Rechter Lebensunterhalt, Rechte Anstrengung, Rechte Verinnerung, Rechte Vertiefung."

Auf diese vier Edlen Wahrheiten hin sind oberflächliche Beurteiler schnell mit ihrer Kritik bei der Hand: der Buddhismus ist eine Form des Pessimismus, wie etwa Schopenhauers Philosophie. Aber das ist völlig mißverständlich; denn wie kann man das einen Pessimismus nennen, was nicht nur das Leiden lehrt, sondern auch die Hebung des Leidens! Eine solche Lehre könnte man mit gleichem Recht einen Optimismus nennen. Und weil beide Begriffe zu passen scheinen, so beweist das, daß keiner paßt.

Wit welchem Recht nennt der Buddha das Leben Leiden, wenn er es nicht im Sinne eines Pessimismus tut?

Die erste der vier Wahrheiten belehrt uns, daß „kurz gefaßt, die fünf Greifegruppen Leiden sind".

Damit trete ich auf das zu, was man die Physiologie, oder besser: die Psychophysik des Buddhismus nennen könnte.

Der Buddha lehrt: Das Lebewesen geht restlos auf in den f ü n f G r e i f e g r u p p e n (Fähigkeiten, mit der Außenwelt Beziehungen einzugehen). Diese Greifegruppen erlebt das Einzelwesen unmittelbar als Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein. Das erfahrungsgemäße Seitenstück hierzu ist das Kind von der Geburt bis zur vollendeten Entwickelung. Im Mutterleib nur Form. Aber daß alle andern Greifegruppen schon in der Anlage mit enthalten sind, zeigt die physiologische Entwickelung: bei der Geburt die Entwickelung der Empfindung als erster unwilliger Schrei, der allerlei bedeuten mag. Im ersten Lebensjahre die Entwickelung der Wahrnehmung: von Blankem, von Tickendem, von Rotem usw. In den späteren Lebensjahren die Entwickelung der Begriffe: das ist eine Uhr, das ist ein Soldat usw., und endlich die Entwickelung des Bewußtseins als das Wissen um sich selber.

In diesen fünf Greifegruppen Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, Bewußtsein geht Leben restlos auf; weiter bleibt nichts übrig. Darüber muß der unvoreingenommene Denker sich klar werden; nur dann kann er dem Buddha folgen. Nimmt er einen Reservat innerhalb bzw. außerhalb dieser fünf Greifegruppen an, so fehlt es ihm eben an Unvoreingenommenheit, und für ihn spricht der Buddha vergebens.

Denn das muß man wissen, daß die Buddhalehre durchaus nicht für jeden paßt. Ein Erfahrungsgegenstand kann bewiesen werden, potentiell, wenn auch nicht praktisch, jedem ohne Ausnahme. Ein Erlebnis will nacherlebt werden und kann nur nacherlebt werden, wenn die Anlagen dazu vorhanden sind.

Der Buddha selber gibt den Hinweis hierauf im Vergleich von den drei Hölzern. Ein nasses Holz im Wasser treibend, ergibt beim Reiben keine Flamme. Es gleicht dem Menschen, der ungünstige Anlagen hat und in ungünstiger Umgebung, einem ungünstigen Milieu lebt. Ein nasses Holz auf trockenem Grund gibt gleichfalls keine Flamme. Es gleicht dem Menschen mit zwar günstigem Milieu, aber ungünstiger Anlage. Dahingegen ein trockenes Holz auf trockenem Grund ergibt beim Reiben eine Flamme. Es gleicht dem Menschen mit günstiger Anlage und günstigem Milieu. Ein solcher kann dann wie ein edles Roß vom Buddha, dem großen Menschenbändiger, gebändigt werden. Im Anguttara-Nikaya II heißt es:

„Da begab sich der Rosse-Bändiger Kesi zu dem Erhabenen. Nachdem er sich dahin begeben hatte, grüßte er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und ließ sich seitwärts nieder. Zu dem seitwärts sitzenden Rosse-Bändiger Kesi sprach der Erhabene also: ‚Du bist ja, Kesi, ein berühmter Rosse-Bändiger; wie leitest du aber ein Roß, das gezähmt werden soll?' — ‚Ich leite es, o Herr, mit Milde, ich leite es mit Strenge, ich leite es mit Milde und mit Strenge.' — ‚Wenn aber, Kesi, das zu zähmende Roß sich nicht von dir durch Milde leiten läßt, sich nicht durch Strenge leiten läßt, sich nicht durch Milde und Strenge leiten läßt, was tust du dann mit ihm?' — ‚Wenn, o Herr, das zu zähmende Roß sich nicht durch Milde, noch durch Strenge, noch durch Milde und Strenge leiten läßt, so töte ich es, o Herr. Und warum? Damit mein Ruf als Meister nicht leide. Der Erhabene aber ist der unvergleichliche Leiter zu zähmender Menschen; wie aber, o Herr, leitet der Erhabene einen zu zähmenden Menschen?' — ‚Ich leite, Kesi, einen zu zähmenden Menschen mit Milde, ich leite ihn mit Strenge, ich leite ihn mit Milde und Strenge.

‚So unterweise ich in Milde: So ist guter Wandel in Taten, so ist die Frucht guten Wandels in Taten; so ist guter Wandel in Worten, so ist die Frucht guten Wandels in Worten; so ist guter Wandel in Gedanken, so ist die Frucht guten Wandels in Gedanken; so sind die Götter, so sind die Menschen.

‚So unterweise ich in Strenge: So ist böser Wandel in Taten, so ist die Frucht bösen Wandels in Taten; so ist böser Wandel in Worten, so ist die Frucht bösen Wandels in Worten; so ist böser Wandel in Gedanken, so ist die Frucht bösen Wandels in Gedanken; so ist die Hölle, so ist der Tierschoß, so ist das Gespensterreich.

‚So unterweise ich in Milde und Strenge: So ist guter Wandel in Taten, so ist die Frucht guten Wandels in Taten; so ist böser Wandel in Taten, so ist die Frucht bösen Wandels in Taten; so ist guter Wandel in Worten, so ist die Frucht guten Wandels in Worten; so ist böser Wandel in Worten, so ist die Frucht bösen Wandels in Worten; so ist guter Wandel in Gedanken, so ist die Frucht guten Wandels in Gedanken; so ist böser Wandel in Gedanken, so ist die Frucht bösen Wandels in Gedanken. So sind die Götter, so die Menschen, so die Hölle, so der Tierschoß, so das Gespensterreich.‘

‚Wenn aber, o Herr, ein zu zähmender Mensch sich durch Milde von dir nicht leiten läßt, sich durch Strenge nicht leiten läßt, sich durch Milde und Strenge nicht leiten läßt, was tut der Erhabene dann mit ihm?‘ — ‚Wenn, Kesi, ein zu zähmender Mensch sich weder durch Milde, noch durch Strenge, noch durch Milde und Strenge von mir leiten läßt, so töte ich ihn, Kesi.‘ — ‚Nicht, o Herr, ziemt sich Lebensberaubung für den Erhabenen, und doch spricht der Erhabene also: Ich töte ihn, Kesi.‘ — ‚Es ist wahr, Kesi, nicht ziemt sich Lebensberaubung für den Vollendeten. Wenn aber ein zu zähmender Mensch weder durch Milde, noch durch Strenge, noch durch Milde und Strenge sich leiten läßt, so meint der Vollendete, daß er ihn weder anreden noch belehren solle, und auch seine Mitmönche meinen, daß sie ihn weder anreden noch belehren sollen. Der Tod aber ist dieses in der Ordnung der Edlen, wenn der Vollendete meint, daß er einen nicht anreden noch belehren solle, und seine Mitmönche auch meinen, daß sie ihn weder anreden noch belehren sollen.‘ — ‚Der, wahrlich, o Herr, ist als getötet anzusehen, von dem der Vollendete meint, daß er ihn weder anreden noch belehren solle, und von dem seine Mitmönche auch meinen, daß sie ihn weder anreden noch belehren sollen. Wunderbar, o Herr, erstaunlich, o Herr!“

Wenn ein Mensch mit günstiger Anlage und günstigem Milieu die Buddhalehre hört, dann hindert ihn keine Voreingenommenheit, kein Glaube an Gott und Natur, an Seele und Materie, an das Leben als Wert an sich, die Lehre des Buddha aufzunehmen und sich an ihr zu erheitern, aus ihr seine große Hoffnung zu ziehen.

Leben ist ein Greifevorgang, darum in jedem Augenblick veränderlich und darum Leiden.

Was ist hiermit nun gegenüber den anderen Auffassungsmöglichkeiten, wie sie das geistige Leben der Menschheit ausmachen, gewonnen?

Das ganze geistige Leben der Menschheit teilt sich, wie schon gesagt, in die beiden Grundrichtungen Glaube und Wissenschaft.

Glaube ist die Form des geistigen Lebens, die Wert und Wesen des Lebens ins Metaphysische verlegt, und die Lebenserscheinungen, das Physische nur zu einem Ausdruck des Metaphysischen macht. Die Wissenschaft ist die Form des geistigen Lebens, die Leben restlos in den Lebenserscheinungen, im Sinnlich-Physischen aufgehen läßt bzw. aufgehen lassen will, ohne dabei je zu ihrem Ziel zu kommen. Leben ist kein Sinnlich-Physisches, es ist aber auch kein Übersinnlich-Metaphysisches.

Der indische Ausdruck für dieses Übersinnlich-Metaphysische ist attā. Der Attā ist das metaphysische Ichselbst, die Seele, das Korrelat und Korrespondenz des Göttlichen. Attā heißt auf Sanskrit Atman. Der Atman und das Brahman das sind die beiden Korrelate, die indischer Anschauung nach die Welt erfüllen und ihr Wesen ausmachen.

Hiergegen trat der Buddha auf und zerschmetterte den lichten Glanz beider in seiner Lehre vom Leben als einer anattatā, d. h. vom Leben als einer Nichtselbstheit, philosophisch gesprochen als einem Ametaphysikum, was die sinngemäße Übersetzung des Wortes an-attā ist. Man beachte wohl: der Buddha ist kein Materialist, der damit, daß er das Metaphysische leugnet, das Leben zu einem sinnlich-physischen Bewegungsvorgang macht, nach Art der Wissenschaft. Nein! Er sagt nur: Leben ist ein Ametaphysikum, ein Nicht-Metaphysikum.

Was bedeutet das? Das bedeutet: Leben ist seinem Wesen nach geistiger Natur, kein bloß Physisch-Materielles, denn wo Leben, da Wirken, wo Wirken, da Kraft, wo Kraft, da Geistiges. Kraft ist immer geistig. Kraft, die nicht geistig zu sein scheint, ist keine wirkliche Kraft, sondern bloß Rückwirkung von Kräften, die im Spiel der Erscheinungen unsichtbar bleiben. Kraft kann nie sinnlich, Gegenstand der Wahrnehmung werden; aber wohl besteht die Möglichkeit, daß Kraft, wenn die Vorbedingungen vorhanden sind, sich selber erlebt als B e w u ß t s e i n. Es gibt nur e i n e Kraft im Weltall; das ist B e w u ß t s e i n , und Bewußtsein ist weder physisch noch metaphysisch, weder sinnlich noch übersinnlich, sondern

Kraft, die, um dazusein, aus ihren eigenen Vorbedingungen sich immer wieder neu bekräftigen, ergänzen muß.

Ich kann diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen. Wer in diese Dinge näher eindringen will, der lese mein neuestes Werk, im Verlag von Emanuel Reinicke, Leipzig, erschienen: Der Buddhismus und seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit. Hier nur soviel: Diese wirkliche Kraft ist nicht Kraft an sich, selbstherrlich von Ewigkeit her, in Ewigkeit hin bestehend, sondern sie ist etwas, das, um dazusein, aus seinen eigenen Vorbedingungen wieder neu aufspringen muß, gleich der Flamme. Kraft muß sich selber bekräftigen, und das geschieht in den immer wiederholten Greifeakten.

Hat man das begriffen, hat man das erlebt: Leben ist ein Greifevorgang, restlos Greifevorgang, auf Grund einer Kraft bestehend, die, um wirken zu können, aus diesen Greifeakten erst immer wieder frisch aufspringen muß, so rührt man an das tiefste Geheimnis der Wirklichkeit und des Buddhismus in einem: Leben ist eine Aufhörbarkeit. Das Zeigen und Lehren dieser Aufhörbarkeit des Lebens, das ist Aufgabe, Sendung der Buddhas. Alle die zahllosen Buddhas, die vor diesem Buddha Gotama erschienen sind, sie lehren alle das Leiden und des Leidens Aufhören. Materie, Stoff ist ewig, zur Ewigkeit verdammt; aber das ist eine wissenschaftliche Hypothese. Kraft an sich, Energie ist ewig, zur Ewigkeit verdammt; aber das ist eine Fiktion des Glaubens. Wirkliche Kraft ist Greifen, und Greifen kann aufhören, wenn ihm die Vorbedingungen entzogen werden. Wenn Leben aber nichts ist als ein restloser Greifevorgang, so heißt Aufhören des Greifens Aufhören des Lebensvorganges überhaupt. Leben ist aufhörbar, nicht im Sinne eines physikalischen Vorganges (Wärme, Bewegung), sondern es ist aufhörbar im Lassen. Einzig reines Können des Menschen ist das Lassen; erst in ihm erfüllt sich Sinn und Würde des Menschtums, erst in ihm erfüllt sich Leben.

In Anguttara-Nikaya II Nr. 114 heißt es folgendermaßen:

„Ein mit vier Stücken begabter Königselefant, ihr Mönche, ist eines Königs würdig, ein königlicher Besitz und wird als ein Teil des Königs betrachtet. Mit welchen vier?

„Da ist ein Königselefant gelehrig, ein Kämpfer, ein Dulder, ein Weggänger.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Elefant gelehrig?

„Wenn da, ihr Mönche, der Elefantenführer den Königselefanten eine Handlung ausführen läßt, so achtet er auf, ist aufmerksam, stellt das Denken darauf ein, leiht das Ohr, hört zu. Also, ihr Mönche, ist ein Königselefant gelehrig.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Elefant ein Kämpfer?

„Wenn da, ihr Mönche, ein Königselefant sich in der Schlacht befindet, so vernichtet er den Elefanten und er vernichtet den Elefantenreiter, er vernichtet das Roß und er vernichtet den Reiter, er vernichtet den Wagen, er vernichtet den Wagenlenker und er vernichtet das Fußvolk. Also, ihr Mönche, ist ein Königselefant ein Kämpfer.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Königselefant ein Dulder?

„Wenn da, ihr Mönche, ein Königselefant sich in einer Schlacht befindet, so erträgt er den Angriff der Speere, den Angriff der Schwerter, den Angriff der Pfeile, den Angriff der Streitäxte, er erträgt den Lärm und das Getöse der Trommeln, Pauken und Muschelhörner. Also, ihr Mönche, ist ein Königselefant ein Dulder.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Königselefant ein Weggänger?

„Wenn, da, ihr Mönche, ein Königselefant vom Elefantenführer in eine Gegend geführt wird, ob er hier früher gegangen ist oder nicht, schnell ist er dort hinzugehen bereit. Also, ihr Mönche, ist ein Königselefant ein Weggänger.

„Mit diesen vier Eigenschaften begabt ist ein Königselefant eines Königs würdig, ein königlicher Besitz und wird als Teil des Königs betrachtet.

„Ebenso, ihr Mönche, ist ein mit vier Eigenschaften begabter Mönch der Almosen würdig, der Gaben würdig, der Gastfreundschaft würdig, der Verehrung würdig, das unvergleichliche Saatfeld für Verdienste in der Welt. Mit welchen vier? Da ist, ihr Mönche, ein Mönch gelehrig, ein Kämpfer, ein Dulder, ein Weggänger.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Mönch gelehrig?

„Wenn da, ihr Mönche, die vom Vollendeten verkündete Lehrordnung gelehrt wird, so achtet ein Mönch auf, er ist aufmerksam, stellt sein Denken darauf ein, leiht das Ohr, hört zu. Also, ihr Mönche, ist ein Mönch gelehrig.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Kämpfer?

„Da duldet ein Mönch einen ihm aufgesprungenen Lustgedanken nicht, er gibt ihn auf, vertreibt ihn, vernichtet ihn, bringt ihn zum Nicht-mehr-Dasein; einen ihm aufgesprungenen Ge-

danken des Übelwollens und was auch immer für böse, ungute Dinge in ihm aufspringen, die duldet er nicht, er gibt sie auf, vertreibt sie, vernichtet sie, bringt sie zum Nicht-mehr-Dasein. Also, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Kämpfer.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Dulder?

„Da, ihr Mönche, erduldet ein Mönch Kälte und Hitze, Hunger und Durst, die Berührung von Stechfliegen, Mücken, Wind, Hitze und Kriechtieren, er erduldet unfreundliche, unangenehme Reden, ihm entstandene körperliche Empfindungen, schmerzliche, scharfe, bittere, unangenehme, unerfreuliche, lebenbedrohende erträgt er geduldig. Also, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Dulder.

„Und wie, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Weggänger?

„Da, ihr Mönche, ist ein Mönch schnell bereit, den auf dieser langen Wanderung früher noch nicht begangenen Weg zu gehen, nämlich den zum Zuruhekommen aller Gestaltungen, zum Aufgeben aller Behaftungen, zum Schwinden der Triebe, zur Entsüchtung, zum Aufhören, zum Verlöschen. Also, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Weggänger.

„Mit diesen vier Eigenschaften begabt, ihr Mönche, ist ein Mönch der Almosen würdig, der Gaben würdig, der Gastfreundschaft würdig, der Verehrung würdig, das unvergleichliche Saatfeld für Verdienste in der Welt."

Auf den anfangslosen Pfaden des Samsara, in der anfangslosen Kette der Wiedergeburten ist alles erlebt, alles verwirklicht, was erlebt und verwirklicht werden kann; aber e i n s ist noch nicht erlebt, noch nicht verwirklicht worden: die A u f h ö r b a r k e i t.

Damit trete ich aus dem, was man den theoretischen Buddhismus nennen könnte, der Einsicht in das Leben als eines restlosen Greifevorganges und damit als einer Aufhörbarkeit in das, was man den praktischen Buddhismus nennen könnte: die Verwirklichung dieser Aufhörbarkeit.

Man wirft ein: Wer wird so töricht und so vermessen sein, den Kampf gegen das Leben selber zu eröffnen! Ich antworte: Derjenige, der Leben in seiner rein leidvollen Natur erkannt hat; der es als einen reinen geist-körperlichen Greifevorgang erkannt hat, als ein hungriges, gieriges Fressen. Denken geht soweit es gehen kann. Mit der Einsicht in die Möglichkeit des Aufhörens alles Daseins ergibt sich die Notwendigkeit, der ständige Anreiz, diese Möglichkeit zu verwirklichen, und mag diese Möglichkeit noch so oft, noch so

lange zurückgeschoben werden, sie wird immer wieder mahnen. Ist sie einmal erkannt worden, so läßt die Notwendigkeit der Verwirklichung sich nicht mehr unterdrücken. „Hat der Edle Hörer so erkannt, so durchschaut, so wird er der Form überdrüssig, er wird der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffe, des Bewußtseins überdrüssig. Überdrüssig wird er entsüchtet; durch die Entsüchtung wird er frei; im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein. Versiegt ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, getan was zu tun war, nichts weiteres auf dieses hier — so erkennt er."

Ein solcher, der den Glauben an ein Ich, an eine Persönlichkeit im herkömmlichen Sinne gänzlich aufgegeben hat, der im Ich nichts sieht als das Spiel der fünf Greifegruppen; der ferner jeden Zweifel am Buddhawort restlos aufgegeben hat, der mit unerschütterlichem Vertrauen in das Buddhawort erfüllt ist, der nicht auf Grund eines Glaubensaktes, sondern auf Grund eigenen Erlebens weiß: So ist es!; der endlich die Hoffnung aufgegeben hat, von irgendwelchen althergebrachten, geheiligten Zeremonien und Gebräuchen, von ahnungsvollen Kündungen und Mysterien sein Heil zu erwarten — ich sage: ein solcher, der diese drei Fesseln abgeworfen hat und in der Einsicht seiner freien, rein menschlichen Verantwortung dasteht, das ist ein Sotapanna, ein von der Strömung Ergriffener, d. h. ein solcher, der auf das rechte Ziel, das endgültige Verlöschen eingestellt ist und dieses Ziel nicht mehr verlieren kann.

Aber der Kampf, der hier gekämpft werden muß, der Kampf gegen die zahllosen Fäden, die den einzelnen mit der Welt verknüpfen, dieser Kampf ist schwer, und jeder Augenblick muß ihm gewidmet werden, ohne Aufschub, ohne Verzug; denn wer weiß, wie lange dieses Dasein mit seiner kostbaren Möglichkeit noch dauern mag. Leben gleicht der reifen Frucht am Baum, von der man jeden Augenblick das Herabfallen erwarten darf.

Im Sutta Maranasati, das Denken an den Tod, heißt es:

„Einstmals weilte der Erhabene zu Ginjakavasatha. Da nun wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Ihr Mönche!" — „Herr!" antworteten jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach so:

„Das Denken an den Tod, ihr Mönche, geübt, gepflegt, bringt hohen Lohn, hohe Befriedigung, flutet zum Todlosen, endet im Todlosen. Übt ihr nun auch, ihr Mönche, das Denken an den Tod?

„Hierauf sprach einer der Mönche zum Erhabenen so: ‚Ich, o Herr, übe das Denken an den Tod‘. — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch Tag und Nacht leben. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Ein anderer Mönch sprach zum Erhabenen so: ‚Auch ich, o Herr, übe das Denken an den Tod.‘ — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch den Tag durchleben. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Noch ein anderer Mönch sprach zum Erhabenen so: ‚Auch ich, o Herr, übe das Denken an den Tod‘. — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich diese eine Almosenspeise verzehre. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Noch ein anderer Mönch sprach zum Erhabenen so: ‚Auch ich, o Herr, übe das Denken an den Tod‘. — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich vier fünf Bissen kaue und zu mir nehme. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Noch ein anderer Mönch sprach zum Erhabenen so: ‚Auch ich, o Herr, übe das Denken an den Tod‘. — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich diesen einen Bissen kaue und zu mir nehme. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Noch ein anderer Mönch sprach zum Erhabenen so: ‚Auch ich, o Herr, übe das Denken an den Tod‘. — ‚Und wie denn, Mönch, übst du das Denken an den Tod?‘ — ‚Da wird mir, o Herr, so zu Mut: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich nach dem Einatmen ausatme, nach dem Ausatmen einatme. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! So, o Herr, übe ich das Denken an den Tod‘.

„Hierauf sprach der Erhabene zu den Mönchen so: ‚Derjenige Mönch, ihr Mönche, der das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch Tag und Nacht leben. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen. Möchte ich doch viel leisten; und derjenige Mönch, welcher das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch den Tag durchleben; und derjenige Mönch, welcher das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich diese eine Almosenspeise verzehre; und derjenige Mönch, der das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich vier, fünf Bissen kaue und zu mir nehme. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! Von diesen Mönchen, ihr Mönche, heißt es: Nachlässig leben sie, schlaff üben sie das Denken an den Tod zur Vernichtung der Triebe.

„Derjenige Mönch aber, ihr Mönche, der das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich diesen einen Bissen kaue und zu mir nehme; und derjenige Mönch, der das Denken an den Tod so übt: Ach, ich möchte vielleicht nur noch so lange leben, wie ich nach dem Einatmen ausatme, nach dem Ausatmen einatme. Möchte ich doch die Lehre des Erhabenen beherzigen! Möchte ich doch viel leisten! Von diesen Mönchen, ihr Mönche, heißt es: Unnachlässig leben sie. Straff üben sie das Denken an den Tod zur Vernichtung der Triebe. Daher, ihr Mönche, muß man sich so üben: Unnachlässig wollen wir leben, straff wollen wir das Denken an den Tod üben zur Vernichtung der Triebe.

„So, ihr Mönche, müßt ihr euch üben." (Anguttara-Nik. II Nr. 19).

Wie vollzieht sich nun dieser Ablösungsvorgang aus dem Weltganzen, der dem Buddhisten als letzte im Leben ruhende Aufgabe gegeben ist? Er vollzieht sich damit, daß allen Greifemöglichkeiten, offenen wie versteckten, geistigen wie körperlichen die Wurzel unterbunden wird.

Ein solcher hält vor allem die fünf Silas, die fünf Gebote: Er enthält sich jeglicher Lebensberaubung; er enthält sich des Nehmens von Nichtgegebenem, er enthält sich der Unkeuschheit, er enthält sich der unwahren Rede, er enthält sich des Trinkens von berauschenden Getränken. Das ist der erste, gröbste Schritt. Der zweite ist dieser, daß er die Tore der Sinne bewacht hält und kei-

nem lüsternen, haftigen Eindruck Raum gibt. Die Formen, und seien sie noch so lieblich, sollen mein Auge nicht mehr verlocken, die Töne, und wären sie noch so lieblich, sollen mein Ohr nicht mehr verlocken, die Gerüche, und wären sie noch so lieblich, sollen meine Nase nicht mehr verlocken, die Geschmäcke, und wären sie noch so lieblich, sollen meine Zunge nicht mehr verlocken, die Berührungen, und wären sie noch so lieblich, sollen meinen Körper nicht mehr verlocken, die Begriffe, und wären sie noch so erhaben, sollen mein Denken nicht mehr verlocken. Das ist alles Māras, des Todes Bereich, des Todes Weidegrund. Und weshalb? Weil aus diesem allen neue Geburten hervorgehen, und weil aus neuen Geburten neues Sterben kommt.

Der dritte Schritt ist der, im Essen Maß zu halten. Nicht zur Lust, zum Wohlbehagen soll man essen, sondern um diesen Leib zu erhalten, ihm soviel Nahrung zuzuführen, daß er seiner letzten und höchsten Funktion, der Ablösung vom Ganzen, gerecht werden kann. Wie man wohl eine Wunde einölt, heißt es in einem Sutta, um sie zum Heilen zu bringen, wie man ein Wagenrad einfettet, um es gängig zu erhalten, so soll man dem Leib Nahrung zuführen.

Der vierte Schritt ist der, daß man sich der Wachsamkeit weiht, sich dem Schlaf überläßt, nur soviel gerade nötig ist, und dann achtsam sich niederlegt, der Zeit des Aufstehens gedenkend.

In einem Sutta des Ang.-Nik. heißt es: „Das zusammengeflickte Fetzengewand ist der Mindestwert an Kleidung, leicht zu erlangen und tadelfrei; das erbettelte Brockenmahl ist der Mindestwert an Nahrung, leicht zu erlangen und tadelfrei; der Fuß eines Baumes ist der Mindestwert an Lagerstatt, leicht zu erlangen und tadelfrei; fauliger Urin ist der Mindestwert an Arznei, leicht zu erlangen und tadelfrei.“

Der Buddha nennt seine Lehre Vijjā-Carana, d. h. Wissens-Wandel. In einem Sutta der Langen Sammlung heißt es: „Wie man mit der Hand die Hand, mit dem Fuß den Fuß reinigt, so reinigt rechtes Wissen sich im rechten Wandel, rechter Wandel sich im rechten Wissen!“ Je reiner der Wandel, je freier von den Schlacken und Unreinigkeiten des gemeinen Lebens, um so durchlässiger wird der Organismus, um so fähiger, das hohe Wissen vom Entsagen aufzunehmen, und je höher der Grad des Wissens steigt, um so geneigter wird der Ergriffene werden, den rechten Wandel zu üben, und was er am Anfang vielleicht widerwillig, mit Seufzen und

Tränen getan hat, das wird er dann leicht und freudig tun, Stufe um Stufe hödhersteigend, bis das letzte Ziel erreicht ist: Nibbana.

Nibbana ist das Paliwort für das bekannte Sanskrit-Wort Nirvana und bedeutet Verlöschen. Nichts weiter!

Über den Sinn dieses viel umstrittenen Begriffes besagt das Wort nichts. Ob das ein Verlöschen ist im Sinne einer Vernichtung oder ein Verlöschen im Sinne eines Auftauchens zur höheren Wesenheit, darüber kann man aus dem Wort nichts entnehmen. Der Sinn geht allein aus den gedanklichen Vorbedingungen hervor, wie sie mit der Lehre von der Anattatā, der Nichtselbstheit gegeben sind. Nibbana ist weder Ewige Vernichtung, in welchem Fall der Buddhismus eine Form des Materialismus sein würde; Nibbana ist auch kein ewiges Leben und ewige Seligkeit, in welchem Falle der Buddhismus eine Form des Spiritualismus sein würde, sondern Nibbana ist, wie alles andere auch, ein Erlebnis, das unmittelbare, einzig wirkliche Erlebnis des Aufhörens des Wirkens und damit des allmählichen, Schritt für Schritt sich vollziehenden Verlöschens der Ich-Flamme, seinem Wesen nach einer Flamme gleichend, der Schritt für Schritt das Öl entzogen wird, und die dem Verlöschen entgegenbrennt. Dieses Erlebnis der unerschütterlichen Gewißheit: Ich brenne dem Verlöschen entgegen! Das ist Nibbana, und die Antwort, die die Texte auf die Frage: Was ist Nibbana? geben, ist diese: Es ist das Aufhören von Lust, von Haß, von Wahn.

Das muß man ja wissen: Der Mensch lebt nicht von Essen und Trinken, sondern von den zahllosen Formen, in denen die Greifesucht sich betätigt. Ich lebe unter Nahrungsaufnahme, aber am Leben erhalten tut mich hierbei das, was an dieser Nahrungsaufnahme Lebensdurst ist.

„Der Durst ist's, der den Menschen schafft", lautet ein Spruch im Samyutta-Nikaya, und weiter: „Dem Durste grabt die Wurzel ab", solange, bis er restlos zum Versiegen gebracht ist, bis die von Anfangslosigkeit her brennende Lebensflamme zum Verlöschen gekommen ist. Nicht Nahrungsentziehung, nicht Selbstmord sondern Umdenken.

Was entschädigt aber für ein derartiges unerhörtes Opfer? Was für ein Opfer? Wer so fragt, der ist kein Buddhist und hat nicht buddhistisch denken gelernt. Dafür, daß ein anfangsloser Leidenszustand aufhört, dafür gibt es keine Entschädigung, und dafür bedarf es auch keiner Entschädigung. Leben ist Greifen, restlos

geist-körperliches Greifen; Greifen ist Mangel, Hunger, Unausgeglichenheit, Leiden. Greifen kann aufhören und damit das Leiden. Daß damit alle die zahllosen, unberechenbar vielen, teils erhabenen, teils nützlichen Früchte des geistigen Lebens der Menschheit mitgeopfert werden, das ist nicht anders möglich. Wer den Stiel abschneidet, der schneidet die Früchte mit ab. Was kann Wirklichkeit dafür, daß sie so ist, wie sie ist.

Aber das ist nun auch nicht so, als ob der Vorgang der Ablösung vom Weltganzen, vom Samsara sich ganz ohne gefühlsmäßigen Einschlag vollzöge. Die Jhanas, die gedanklichen Verinnerlichungen, Vertiefungen heißen in den Texten „die in diesem Dasein zu einem glücklichen Weilen verhelfenden". Denn ein glückliches Weilen ist es ja, wenn man mehr und mehr es merkt und erlebt, daß die Fäden sich lockern, die Behaftungen schwinden, die Sankharas zur Ruhe kommen und dieses Werdesein immer reiner, immer lichter wird, bis schließlich jene ganz vollkommene, reine, haftlose, letzte Leerheit hochtaucht, die in sich selber den Beweis trägt: ein Reineres, Lichteres, Höheres, Feineres als diese von jeder Dinglichkeit unbeschmutzte Leerheit gibt es nicht!

Es ist wie bei einem Gastmahl, das ein kundiger Gastgeber gibt. Wie hier der folgende Gang immer feiner und ausgesuchter ist als der vorhergehende, so daß den Gast kein Verlangen ankommen kann, zu seinem früheren Gang zurückzukehren, so ist auch bei dem großen Gastmahl der Ablösung von der Welt der folgende Gang immer feiner und ausgesuchter als der vorhergehende. Und daß ein solcher, der den feineren Gang gekostet hat, nach dem abgetanen gröberen je sollte Sehnsucht empfinden, das ist nicht möglich.

Noch einmal: Die Frage „Was entschädigt mich für solch ein unerhörtes Opfer?" ist sinnlos, von falschen gedanklichen Voraussetzungen ausgehend. Berechtigt ist nur die Frage: Wie gestaltet sich in der neuen Einsicht das neue Weltbild in wissenschaftlicher, in moralischer, in religiöser Hinsicht?

Naturwissenschaftlich, biologisch betrachtet stellt nunmehr das Weltbild sich dar als eine unbegrenzt große Summe einzelner Greifevorgänge. Sie sind, als sich selber unterhaltende Systeme, die wirklichen Welten. Jene erfahrungsgemäße Welt, die in Wahrheit nie Gegenstand der Erfahrung werden kann, und um die Glaube und Wissenschaft ständig im Streit liegen, das ist dem Buddhisten nicht die wirkliche Welt, das ist ihm nur der große Futtertrog, aus dem

die zahllosen wirklichen Welten sich speisen. Wirkliche Welt ist ihm der Greifevorgang, wie er als I ch sich selber erlebt.

In Samy.-Nik. II S. 73 heißt es: „Das Entstehen der Welt, ihr Mönche, werde ich euch zeigen! Und was ist das Entstehen der Welt? In Abhängigkeit von Auge und Formen springt Sehbewußtsein auf. Der Einschlag der drei ist Berührung, in Abhängigkeit von Berührung Empfindung, in Abhängigkeit von Empfindung Durst, in Abhängigkeit von Durst Ergreifen, in Abhängigkeit von Ergreifen Werdesein, in Abhängigkeit von Werdesein Geburt, in Abhängigkeit von Geburt kommen Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung zum Entstehen. In Abhängigkeit von Ohr und Tönen, von Nase und Gerüchen, von Zunge und Geschmäcken, von Körper und Berührungen, von Denken und Dingen springt Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl-, Denkbewußtsein auf. Der Einschlag der drei ist Berührung, in Abhängigkeit von Berührung Empfindung, in Abhängigkeit von Empfindung Durst, in Abhängigkeit von Durst Ergreifen, in Abhängigkeit von Ergreifen Werdesein, in Abhängigkeit von Werdesein Geburt, in Abhängigkeit von Geburt kommen Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung zum Entstehen.

„Das, ihr Mönche, ist das Entstehen der Welt."

„Und was ist das Vergehen der Welt? In Abhängigkeit von Auge und Formen springt Sehbewußtsein auf. Der Einschlag der drei ist Berührung, in Abhängigkeit von Berührung Empfindung, in Abhängigkeit von Empfindung Durst. Durch eben dieses Durstes rest- und spurloses Aufhören Aufhören des Ergreifens, durch Aufhören des Ergreifens Aufhören des Werdeseins, durch Aufhören des Werdeseins Aufhören der Geburt, durch Aufhören der Geburt hören Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung auf.

„In Abhängigkeit von Ohr und Tönen, von Nase und Gerüchen, von Zunge und Geschmäcken, von Körper und Berührungen, von Denken und Dingen springt Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl-, Denkbewußtsein auf. Der Einschlag der drei ist Berührung. In Abhängigkeit von Berührung Empfindung, in Abhängigkeit von Empfindung Durst. Durch eben dieses Durstes rest- und spurloses Aufhören Aufhören des Ergreifens, durch Aufhören des Ergreifens Aufhören des Werdeseins, durch Aufhören des Werdeseins Auf-

hören der Geburt, durch Aufhören der Geburt hören Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung auf.

„Das, ihr Mönche, ist das Vergehen der Welt."

Erst wenn diese gedankliche Umwandlung sich vollzogen hat, bekommt das Aufhören Sinn und Bedeutung. Nur diese wirkliche Welt, die Welt des Greifens, die Ich-Welt kann aufhören; aber das genügt, um dem Leiden ein Ende zu machen. Denn Leiden ist nur, wo Ich ist, und Ich ist nur, wo Greifen ist.

Woher stammen aber diese einzelnen Greifevorgänge? Sind sie von Gott geschaffen? Absolut anfangslos (Materie)? Antwort: ein Greifevorgang ist ein sich selber unterhaltender Vorgang. Als solcher hat er keine Abstammung als sich selber, als seine eigenen Vorbedingungen. Gewiß zeigt Erfahrung, daß ich von meinen Eltern geboren werde, aber sie liefern nur den Stoff zum Kleide, sie leisten der Greifekraft nur Geburtshelfer- und Hebammendienste. Abstammen tue ich nicht von ihnen, sondern von meinem Wirken. Dem Mutterschoß des Wirkens entsprossen nennt der Buddha die Wesen. Das Wirken ist der Mutterschoß, der mich gebar. Vater und Mutter sind nicht wirkliche Zeuger, sondern nur die Ermöglicher neuen Ins-Dasein-Tretens. Wirklicher Zeuger und Gebärer ist der Lebensdurst. Der aber hat als Vorbedingung nur das Nichtwissen über sich selber.

In buddhistischer Einsicht gibt es nur eine Schöpferkraft: das Nichtwissen über sich selber. Dieses Nichtwissen reizt zum Lebensdurst, der Lebensdurst reizt zum Ergreifen, Ergreifen schafft neues Werdesein, neue Geburt, neues Leiden. Nichtwissen aber ist anfangslos.

Nichtwissen ist keine Schöpfung Gottes; es ist auch kein absolut Anfangsloses (Materie), sondern es ist anfangslos in Bezug auf das Erkennen. Leben hört damit auf, ein relativer Wert zu sein (Wissenschaft); es hört auf, ein absoluter Wert zu sein (Glaube); es wird ein reflexiver, auf sich selber bezüglicher Wert.

„Ein erster Anfang der Nichtwissen-befangenen, dahinwandernden Lebewesen ist nicht erkennbar" lehrt der Buddha. Von Anfangslosigkeit her haben diese einzelnen Greifevorgänge, die da, wo sie sich ihrer selber bewußt werden, sich selber Ich nennen, unter ständigem Wechsel der Formen sich immer wieder neu verkörpert. Die Form zerfällt, die Greifekraft greift weiter. Das ist die buddhistische Lehre von den Wiedergeburten. Der Buddha lehrt Wiedergeburt nach dem Wirken.

Wirken heißt kamma, in Sanskrit karma. Wirken spielt sich ab als Wirken in Gedanken, in Worten, in Taten. Je nachdem das Wirken in Gedanken, in Worten, in Taten beschaffen ist, dementsprechend wird die Wiedergeburt sein. Auf Näheres kann ich mich hier nicht einlassen. Ich verweise auch hier auf mein schon genanntes Buch.

Mit dieser Wiedergeburt nach dem Wirken ist auch gleichzeitig das neue Weltbild in moralischer Hinsicht gegeben. Es lautet: Selbstverantwortlichkeit des Menschen, des mit Bewußtsein begabten Lebewesens bis zum letzten Atemzug. Wirken wirkt sich an sich selber aus. Ob Wirken den trifft, den es treffen soll, das kann man nicht wissen, sich selber trifft es immer und schafft jene, jenachdem günstige oder ungünstige Umbildung, die in ihrer Auswirkung unberechenbar, unendlich lange nachwirkt. Hier ist kein Gott, der Sünden vergibt! Hier heißt es: In der Wirklichkeit ist nichts umsonst! Unterlaß das Wirken, so wird die Folge ausbleiben.

„Nicht in den Lüften, nicht in Meeresmitte,
Nicht in der Berge Höhlen Zuflucht nehmend,
Nicht gibt es einen solchen Erdenflecken,
Wo fußend man von böser Tat sich löste“

(Dhammapada 127).

Und nun das Weltbild in religiöser Hinsicht? Wo bleibt Gott?

Gottes letzte und eigentliche Funktion ist die Sündenvergebung. Erübrigt sich diese Funktion, was soll da noch Gott?

Die Stellung des Buddha zum Gottbegriff ist vielleicht das geistesgeschichtlich eigenartigste Phänomen des ganzen Buddhismus. Überall tritt seine Wirklichkeitslehre als Vergeistiger toter, dogmatischer Werte auf. Das brahmanische Opfer mit seinem toten Rituell wird ihm zum lebendigen Opfer der Selbstsucht; die brahmahnische Kaste, der Brahmane, der Reine, Lichte wird ihm zu dem, der reinen, lichten Herzens wandelt; die Askese des Brahmanismus wird ihm zur Übung in Geduld und Langmut.

„Geduld und Langmut höchste Buße sind“,

heißt es im Dhammapada. Und am stärksten, vollkommensten vollzieht sich dieser Vergeistigungsvorgang am Gottbegriff selber. Er wird in der höheren Einsicht verarbeitet, ja geradezu verdaut.

Der Buddha ist kein Atheist, kein Gottesleugner; auf die Frage: Ist Gott? antwortet er: das mag der Versteher sich selber erleben! Zu sagen: Gott ist! Das wäre falsch! Zu sagen: Gott ist nicht! Das wäre falsch. Nicht im Gottbegriff liegt die Lösung des Problems, sondern in der Höhe unseres Erlebens, unserer Einsicht. Solange die Welt ein physisches Phänomen ist, ist sie notwendig Schöpfung und als solche ist mit ihr das Metaphysische als Korrelat ebenso notwendig mitgegeben. Der eine Irrtum zeugt den andern mit dem Pomp der logischen Notwendigkeit. Fällt der Wahn eines physischen Weltalls, so fällt mit ihm die logische Notwendigkeit des Metaphysischen. Die Buddha-Lehre umgreift beides, verschlingt beides und beläßt nichts als das Ametaphysische Greifen! Der Buddha leugnet nicht den Gott, er gibt nur den gedanklichen Standpunkt, das Erlebnis, von dem aus er überflüssig wird.

Mit dieser Einsicht begreift der Mensch, daß er Herr seines Schicksals ist, werden kann. „Das Selbst ist des Selbstes Herr" lautet ein stolzes Wort des Dhammapada. Der Samsara, das Weltall, das Ganze, die physisch-metaphysische Einheit der Gegensätze Gott und Welt hat aufgehört, seine von Anfangslosigkeit her geübte Saugkraft weiter auszuüben. Der Wissende ist den Augen Pāpimā Māras, der Bösen Natur entwischt, er ist erlöst von den Banden, die ihn bisher von Anfangslosigkeit her an das Ganze gefesselt hatten. Wer die Welt nicht mehr sieht, den sieht sie nicht mehr. Sie zieht an ihm vorbei, und wie das verlassene Karawanenfeuer in der Wüste, das von keiner Hand mehr besorgt wird, still und einsam verlöscht, so verlöscht ein solcher still, einsam, klar bewußt.

Man wird einwerfen: Nun ja, das ist das Erlebnis des Einzelnen! Aber die Welt als Ganzes, als soziales Phänomen, das sie doch nun einmal ist, wie würde sich die in buddhistischer Einsicht gestalten? Ich erwidere: Sie würde sich gestalten zu einer Welt der Toleranz, der Duldsamkeit, der Friedlichkeit, kurz: wahrer Menschlichkeit und wahrer Menschenwürde, aus dem Bewußtsein hervorgegangen, daß das Menschtum nicht aus den Abgründen des Metaphysischen schöpft und bestimmt wird, sondern allein aus den Kräften, die in ihm selber ruhen — ein Menschtum, das dem Menschen und der Menschlichkeit gehört.

Ich hatte die Absicht, nunmehr noch die Frage anzubrechen: Besteht in unseren Zeiten überhaupt eine Möglichkeit, den Buddha-Gedanken zu verwirklichen, in die Praxis überzuführen? Ich wollte

in diesem Zusammenhang auf meine eigenen Bestrebungen hinweisen, auf das von mir in Frohnau erbaute Buddhistische Haus und vor allem auf mein neuestes Unternehmen: das in der Gründung begriffene Weltliche Kloster auf der Insel Sylt.[1]) Aber die Zeit ist abgelaufen. Möge bei einem oder dem andern von Ihnen das, was ich gesagt habe, auf ein unvoreingenommenes Denken und auf ein williges Herz gestoßen sein. Der Segen wird nicht ausbleiben. Lassen bringt immer Segen. Es braucht nicht auf den Lohn zu warten. Es ist Lohn in sich selber. Wurde das gesagt, so wurde es darum gesagt!

Verehrung dem Lehrer!

ÜBER DEN WELTFRIEDEN

Ansprache in der Deutschen Friedensgesellschaft im Frühjahr 1925.

Wenn das Problem des Weltfriedens im Rahmen der Weltanschauung behandelt wird, so darf der Buddhist nicht fehlen, und zwar aus drei Gründen:

Erstens: der Buddhismus ist die älteste Weltreligion, etwa 600 Jahre älter als das Christentum.

Zweitens: der Buddhismus ist — mit Vorbehalt — die meistverbreitete der Weltreligionen Asien ist noch heute der buddhistische Erdteil.

Drittens: der Buddhismus ist die Friedensreligion schlechthin, und er kann sich rühmen, auf diesem Gebiet praktische Arbeit geleistet zu haben. Die kriegerische Wut der Mongolenhorden ist durch den Buddhismus gebändigt worden, und aus den wilden Horden, die jahrhundertelang Europa und seinen Bestand erschütterten, sind durch die milde Lehre Shakyamunis friedliche Hirten und Ackerbauer geworden. Das ist eine Kulturtat an der Menschheit, ähnlich der, als wenn jemand eine verderbliche Wanderdüne durch Bepflanzen zum Stehen bringt oder einen Damm gegen die Verheerungen der See errichtet.

Der Buddhismus ist bedingungslos friedliebend. Irgend eine Bedingung, unter der, oder irgend einen Standpunkt, von dem

[1]) Als Dr. Dahlke diesen Vortrag hielt, war er bereits schwer krank; der Plan des „Weltlichen Klosters" ist leider durch seinen Anfang 1928 eingetretenen Tod aus den allerersten Anfängen nicht mehr herausgekommen.

aus Krieg und Gewalttätigkeiten sich rechtfertigen ließen, gibt es hier nicht. Buddhismus und Krieg sind innere Widersprüche. Auch eine Möglichkeit, im Dienste der Buddhalehre Krieg zu führen, gibt es nicht. Ein Buddhismus, der, um sich selber auszubreiten, Krieg führen würde, würde vor sich selber unmöglich werden. Freilich haben auch im buddhistischen Asien die Völker Kriege geführt, aber einen Glaubenskrieg hat der Buddhismus noch nicht erlebt und kann ihn nie erleben, solange er Buddhismus ist.

Noch einmal: der Buddhismus ist bedingungslos friedliebend! Im Dhammapada, der ältesten Spruchsammlung des Buddhismus, heißt es:

Nicht, wahrlich, ist der Haß durch Haß
Zur Ruh gekommen jemals schon.
Durch Nichthaß kommt der Haß zur Ruh;
Das ist ein ewiges Gesetz.

Oft kehrt in den Texten folgender Satz wieder: „Abgetan hat er den Stock, abgetan die Waffe, voll Liebe und Mitleid zu allen Lebewesen." Die Mettā, die Liebe zu allem, was da lebt, ist Stichwort des Buddhismus. In dieser Mettā, dieser allumfassenden Liebe, geht er über Parteien, über Nationen, über Völker, über Rassen hinweg auf die ganze Menschheit, ja auf alles, was da lebt.

So scheint der Buddhismus ein antiker Pazifismus und ein Vorläufer des modernen Pazifismus zu sein.

Wer das denkt, der hat weit gefehlt! Der Buddhismus hat mit Pazifismus im modernen Sinne nichts zu tun, wie er mit Politik nichts zu tun hat. Nie hat der Buddhismus gegen den Krieg geeifert, nie hat er sich in diesem Sinne an die Fürsten und die Regierungen gewandt, nie ist er mit einem pazifistischen Programm gekommen. Er erhofft einen Weltfrieden auch nicht von allerneuesten Entdeckungen, die ein Wettrüsten unmöglich machen. Er wendet sich immer nur an den einzelnen denkenden Menschen und sucht bei ihm jene innere Wandlung zu schaffen, die friedliche Gesinnung als notwendiges Ergebnis schafft. Bei ihm ist friedfertige Gesinnung das Primäre, der Friede das Sekundäre. Wo friedfertige Gesinnung fehlt, da ist der Friede ihm wertlos.

Rein theoretisch würde, um den Weltfrieden zu schaffen, der Satz genügen: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu." In diesem Satz liegt alle Moral inbegriffen, und wo Moral ist, da gibt es keine Vergewaltigungen mehr und keine Versuche der Vergewaltigungen.

Der Satz ist da, er ist bekannt, er ist anerkannt über die ganze Welt hin; aber er wird nicht befolgt, wenigstens in den weitaus meisten Fällen nicht befolgt, und gerade da nicht, wo es am meisten darauf ankommt. Und weshalb nicht? Weil die Beweggründe zu seiner Befolgung, der gedankliche Zwang zu seiner Befolgung fehlt.

Diesen gedanklichen Zwang gibt der Buddhismus. Darin liegt seine Größe, seine Bedeutung für alles Menschtum, sei es vergangenes oder gegenwärtiges, sei es östliches oder westliches! Diesen gedanklichen Zwang zur Friedfertigkeit gibt er mit seiner neuen Einsicht in das Leben, eine Einsicht, auf die ich hier, wo alles in den Zeitraum einer Viertelstunde zusammengepreßt werden muß, nicht eingehen kann. Jeder, dem am Wohl seiner selbst und der Menschheit gelegen ist, mag sich selber darum bemühen, das kennen zu lernen, was der Buddha gelehrt hat.

Hier sei nur soviel gesagt: Friede als ein Begriff ist etwas, unter dem der eine dieses, der andere jenes versteht, denn Begriffe sind vieldeutig; ja er ist ein Begriff, der selber wieder Krieg auslösen kann. Pazifismus, solange er bloßer Begriff bleibt, gipfelt in dem Worte: „Krieg dem Kriege!" Friede als Begriff gefaßt, ist ein Ding, in dessen Dienst man auch wohl mal das Schwert ziehen kann und muß. Friede, soll er wirklich sein, darf nicht bloßer Begriff bleiben, sondern muß Erlebnis des Einzelnen werden. Und wo dieses Erlebnis sich vollzieht, da bleibt Duldsamkeit nicht mehr bloße Tugend, sondern wird zur Notwendigkeit, und friedliche Gesinnung bleibt nicht mehr bloße Schmuck und Zier, sondern wird ein gedanklicher Zwang.

Auf dieses Ergebnis, auf einen Weltfrieden in diesem Sinne: nicht als Programm, sondern als Erlebnis arbeitet der Buddhismus hin. In diesem Erlebnis wird sich ein in Menschlichkeit starkes, seiner Menschenwürde voll bewußtes Menschtum bilden, das keine Kriege mehr führt, nicht weil es durch ein übernationales Programm und durch ein übernationales Machtstreben sich selber festgelegt hat, sondern weil das Bewußtsein seiner Menschenwürde und sein innerer Gehalt es ihm verbieten und unmöglich machen: Gewalttätigkeit nach außen ist Schwäche nach innen. Der wahrhaft Starke ist immer friedlich. Indischer Legende nach ist der Weltherrscher, der Cakkavatti, ein Friedensfürst, und das Weltreich ein Friedensreich, in dem, wie es heißt, die Menschen „bei offenen Türen schlafen". Das ist eine Legende, aber eine Legende, nach deren Ver-

wirklichung die Menschheit streben muß, wenn sie sich von der Tierheit unterscheiden will. Im Tierreich herrscht Krieg aller gegen alle, und der Friede ist ein Zufall. In der Menschheit soll das anders sein, und dazu schließe ich diese Ansprache mit den Worten, die ein deutscher Gelehrter bei einer Ansprache in einer buddhistischen Universität Pekings gesprochen hat: „Wir brauchen Buddhismus!"

ERLÖSENDE ERKENNTNIS

Die Menschen teilen sich je nach ihrem Standpunkt zum Leben einerseits in solche, die dieses Leben hier für einen an sich gegebenen und endgültigen Wert ansehen, und anderseits in solche, die es nicht als endgültigen, sondern als vorläufigen Wert ansehen und damit als etwas, von dem man erlöst werden muß und kann; anders ausgedrückt: sie teilen sich in solche, die sich im Leben heimisch fühlen und in solche, die sich in ihm fremd fühlen und hinaussehnen.

Von dieser Grundteilung aus muß man versuchen, sich über das Wesen der Religion klar zu werden. Religion muß das sein, was beide oben bezeichneten Möglichkeiten umfaßt. Daß einer, der nicht mit dem Erlösungsgedanken arbeitet, von aller Religion und Religiosität von vornherein ausgeschlossen ist, dem widersprechen die historischen Tatsachen. Ganz China müßte dann außerhalb der Religion stehen; denn der chinesische Geist, in seiner ursprünglichen Denkart, arbeitet nicht mit dem Erlösungsgedanken. Ihm ist die Welt und das Leben etwas, in das er endgültig und für immer hineingehört; ein wohlgeordnetes System, in dem die inneren Beziehungen den äußeren entsprechen, ein Kosmos, eine wirkliche Menschenwelt, eine Welt für die Menschen, eine Welt, die in sich selber den Sinn (das Tao) trägt, eine Welt, die Sinn hat, weil sie selber Sinn ist.

Die Gottidee als etwas, das außerhalb dieser Menschenwelt steht, und von dem aus diese erst Sinn und Bedeutung erhält, scheidet hier aus, aber man hat deswegen noch kein Recht, dem Chinesen die Religion abzusprechen. Es geht aus dieser Tatsache nur dieses hervor, daß Religion kein identischer Begriff ist mit Gottglaube, und man wird gut daran tun, dieses streng festzuhalten.

Religon im reinsten Sinne ist die Frage nach dem Sinn des Lebens. So steht sie wohlgesondert der Weltanschauung gegenüber, welch letztere auf die Tatsachen, des Lebens und auf eine Zusammenfassung dieser Tatsachen geht. Und wenn der chinesische Geist auf die Frage nach dem Sinn des Lebens die Antwort gibt: „das Leben ist sich selber, in sich selber Sinn", während die Glaubensreligionen die Antwort geben: „das Leben erhält seinen Sinn erst von einem jenseits Stehenden, Metaphysischen aus, eben von Gott", so fallen beide trotz ihrer inneren Verschiedenheit doch darin zusammen, daß sie beide eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens geben und somit beide Religion sind.

So stehen sich beide Lebensanschauungen gegenüber: die des chinesischen Geistes und die der Glaubensreligionen, und die erstere ist offenbar eine einzigartige Erscheinung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit, mit dem vollen Reiz der Einzigartigkeit begabt, der alle übrigen, vor allem wir Europäer ratlos gegenüberstehen mit der Frage: Wie ist es möglich, ohne Gott fertig zu werden? Nun das ist möglich, weil man religiös sein kann auch ohne Gottglauben. Der Gottglaube ist eben nicht Religion, sondern er ist nur eine der Formen, in denen die religiöse Frage, das religiöse Problem, d. h. die Frage nach dem Sinn des Lebens sich beantwortet.

Wir stehen damit sofort vor der weiteren Frage: Welche Beantwortung ist denn nun die bessere, die des chinesischen Geistes oder die der übrigen? Für besser oder schlechter gibt es nur einen Maßstab: den Wirklichkeitsgehalt. Und in bezug darauf sind beide Antworten ungenügend, weil sie beide voreingenommen sind.

Auf die Frage nach dem Sinn des Lebens antworten, das heißt eine wirkliche Religion geben kann man nur, wenn man weiß, w a s Leben ist. Die Frage nach dem W a s des Lebens steht vor aller Religion und entscheidet nicht nur über Berechtigung oder Nichtberechtigung des Erlösungsgedankens, sondern auch über die Form, in welcher dieser Erlösungsgedanke sich erlebt.

Solange man über das W a s des Lebens nicht im Klaren ist, steht Behauptung gegen Behauptung, der Lebensfreudige steht gegenüber dem Lebensleidigen, der Optimist gegenüber dem Pessimisten, Nietzsche gegenüber Schopenhauer; dem einen ist Ewigkeit „tiefste, tiefste Seligkeit" (wie Nietzsche in seinem Hymnus singt), dem andern ist sie tiefste Qual; der eine fühlt sich zum Ewigen Leben berufen und auserwählt wie zu einem Festmahl, der andere

fühlt sich zu ihm verdammt wie zu einer Marter, und beide verschwenden sie ihre Argumente nutzlos; denn solange man nicht weiß, was das Leben ist, und infolgedessen nach den Tatsachen urteilt, hat der eine eben so viel recht wie der andere und kann auch sein Recht mit der gleichen Eindringlichkeit beweisen.

Also was ist Leben? Darauf gibt der Buddha die Antwort: Leben ist ein Greifevorgang, der sich abspielt in den fünf Greifegruppen. In Majjh.-Nik. 44 heißt es auf die Frage: „Was hat der Erhabene gelehrt, daß Persönlichkeit sei?“ folgendermaßen: „Die fünf Greifegruppen hat der Erhabene gelehrt, daß Persönlichkeit sei, nämlich die Greifegruppe Form, die Greifegruppe Empfindung, die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Begriffe, die Greifegruppe Bewußtsein.“ Also wir haben hier ein Greifen, das so beschaffen ist, daß das, was wir gemeinhin Begreifen nennen, mit zu ihm gehört: Greifen als Ernährung, und Denken, Bewußtsein eine Form des Essens.

Dementsprechend heißt es im Kanon, z. B. in Samy. II: Vier Arten der Nahrung gibt es: 1. stoffliche Nahrung, grob oder fein, 2. Sinnesberührung, 3. geistiges Innewerden, 4. Bewußtsein.

Mit dieser Einsicht wird der Buddhismus zur „Mittleren Lehre“, zur „Majjhimā Patipadā“, die zwischen und oberhalb der beiden Extreme alles geistigen Lebens, dem Glauben und der Wissenschaft liegt. Der Glaube glaubt Leben als ein seinem Wesen nach Metaphysisches, rein Geistiges; die Wissenschaft will Leben als ein seinem Wesen nach Physisches, rein Körperliches beweisen. Aber beide geraten sie hierbei mit sich selber, d. h. mit der Tatsache, daß Begriffe da sind, in Widerspruch. Denn wenn Leben seinem Wesen nach ein rein Geistiges, d. h. ein an sich seiendes Geistiges wäre, wie könnte es dann je zum Begriffe von ihm kommen? Rein Geistiges könnte nur es selber, absolut sein und könnte nie als solches, d. h. als begriffliche Beziehung, da sein. Anderseits: Wenn Leben ein rein Körperliches wäre, wie könnten dann aus ihm je die Begriffe hervorgehen? Und die Begriffe sind doch nun einmal da und erleben in den Tatsachen „Glaube und Wissenschaft“ sich selber die Unmöglichkeit ihres eigenen Daseins, d. h. sie stehen im Widerspruch mit der Tatsache ihres eigenen Daseins, indem der Glaube etwas glaubt, an das der Begriff nie heranreichen kann, und indem die Wissenschaft etwas beweisen will, das an die Begriffe nie heranreichen kann. Der Glaube überschreitet die Wirk-

lichkeit, er transzendiert, die Wissenschaft unterschreitet die Wirklichkeit, sie immaniert, und beide fallen trotz ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit darin zusammen, daß sie nicht mit der Wirklichkeit im Einklang stehen, ein Zusammenfall, der auf eine tiefere, gemeinsame Wurzel hinweist.

Zwischen und oberhalb beider steht der Buddhismus als die Majjhimā Patipadā, indem er lehrt: Leben ist weder ein rein Geistig-Metaphysisches noch ein rein Körperlich-Physisches, sondern ein Begriffliches, Begreifen in jenem wirklichen Sinn genommen, in dem es Greifen und Begreifen, geistiges wie körperliches Greifen in sich begreift, Greifen im wirklich-strengsten Sinn genommen, indem diese Einsicht, daß es so ist, das Wissen von mir als einem begrifflichen Vorgange nicht etwas außerhalb dieses Vorganges Stehendes, an sich Seiendes, Erkennendes ist, sondern selber ein begrifflicher Vorgang; anders ausgedrückt: Im Wissen davon, daß ich ein rein begrifflicher Vorgang bin, vollzieht sich kein Erkennensakt mir selber gegenüber vom Standpunkt eines an sich seienden Ichselbst (attā) aus, sondern es vollzieht sich in ihm ein Weiterrollen, ein Weiterwachsen des Begreifens, keine Konfrontation mit mir selber, sondern eine immer wieder neue Erinnerung in mich selber. Ich sage das hier und gebe das in diesen kurzen Sätzen, nicht weil ich denke, daß Sie das nun ohne weiteres begreifen werden. Ich selber habe lange Jahre geduldigen und duldigen Denkens gebraucht, um zu dieser Einsicht zu kommen, und ich gebe Ihnen das nur, um Sie gleichfalls zu geduldigem Nachdenken anzuregen.

Somit: Ich bin meinem Wesen nach weder ein Metaphysisches (Geistiges an sich), wie der Glaube will, noch ein Physisches (Körperliches an sich), wie die Wissenschaft will; ich bin meinem Wesen nach freilich geistig, aber kein an sich seiendes Geistiges, d. h. ein Metaphysisches, sondern ein geistiger Vorgang, ein Begriffliches, d. h. etwas das, weil eben Vorgang, des Körperlichen bedarf, um dazusein. Als solches bin ich meinem Wesen nach ametaphysisch, wie der Buddha sagt: an-attā, was das unserem Wort ametaphysisch durchaus entsprechende Paliwort ist.

In welcher gegenseitigen Beziehung hier Körperliches und Geistiges stehen, das gibt der Buddha wieder in der Formel der

gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewußtsein, eine Formel, auf die ich hier nur hinweisen kann.

Somit: Ich bin ein Greifevorgang, ein Begreife-Vorgang, ein begrifflicher Vorgang, und das Wissen, daß es so ist, ist gleichfalls Form des Begreifens. Aber woher stammt dieser begriffliche Vorgang, welches ist die Abstammung des Ich?

Im Glaubensakt des Glaubens bin ich (als attā, Seele) ein an sich Seiendes, Ewiges, absolut anfangslos, absolut endlos, zur Ewigkeit verdammt. Im versuchten Erfahrungsakt der Wissenschaft bin ich eine Lebenserscheinung, die von andern Lebenserscheinungen, den Eltern abstammt; diese stammen wieder von ihren Eltern usw. in eine endlose Reihe, die die Frage des ersten Einsatzes überhaupt unbeantwortet läßt, sie immer wieder vor sich herschiebt.

Auch hier steht das Buddhawort da als die Majjhimā Patipadā, zwischen und oberhalb von Glaube und Wissenschaft; als Begreifevorgang, als Ernährungsvorgang bin ich ein mich selber unterhaltender Vorgang, also keine bloße Rückwirkung anderer Lebensvorgänge, kein bloßes Gefälle von den Eltern her. Kraft ist da, aber diese Kraft ist nicht Kraft an sich, absolute Kraft, absolut anfangslos, absolut endlos, sondern sie ist ein Vorgang, eben der Begreife-Vorgang, und damit etwas, das um dazusein immer erst aus seinen eigenen Vorbedingungen aufspringen muß, und der Einsatzpunkt, aus dem sie aufspringt, das ist das Nichtwissen über sich selber, also statt der absoluten Anfangslosigkeit des Glaubens, statt der relativen Anfangslosigkeit der Wissenschaft die reflexive, d. h. auf sich selber bezügliche Anfangslosigkeit der Buddhalehre.

Die Rolle, die Nichtwissen als immer wieder neuer Einsatzpunkt des Begriffsvorganges, „Ich" genannt, spielt, ist in der Zwölfgliedrigen Reihe des Abhängig-gleichzeitigen Entstehens (Paticcasamuppāda) gegeben. In ihr erlebt das Ich sich als einen Vorgang im strengsten Sinne, d. h. als eine Entstehbarkeit und damit auch als eine Vergehbarkeit, kurz als eine Anfangslosigkeit, so beschaffen, daß sie die Aufhörbarkeit mit einschließt. Ich, d. h. Leben als sich selber Erlebendes ist eine Aufhörbarkeit.

Damit haben wir das Stichwort gegeben, auf welches alles Leben hört, und dem alles Leben hörig ist: Aufhörbarkeit. Was bin ich? Was ist das Leben? Eine Aufhörbarkeit! Damit sind wir auch bei unserm Thema angelangt und gleichzeitig bei der Beantwortung dieses Themas. Erlösende Erkenntnis ist die Er-

kenntnis von der Erlösbarkeit. Erlösung behält hier nicht mehr den Sinn eines göttlichen Gnadenaktes, auch nicht den Sinn einer Vernichtung im mechanisch-materialistischen Sinn der Wissenschaft, sondern Erlösung ist hier die Verwirklichung einer möglichen und damit notwendig gewordenen Aufgabe. Mit der erkannten Aufhörbarkeit ist die Verwirklichung dieser Aufhörbarkeit, das Aufhören als letztes Ziel gegeben, das Aufgeben als letzte Aufgabe. Der Samsara, diese Wandelwelt immer wieder neuer Geburten, immer wieder neuen sich Verweltens, ist eben so beschaffen, daß das Nibbana, die Erlösung, nicht jenseits seiner steht, von ihm aus nur im transzendenten Sprung zu erreichen, sondern daß er das Nibbana als letzte Erfüllung in sich trägt, eine Erfüllung die sich vollzieht in einem, in fortschreitender Verbewußtung sich erlebenden Ablösungsvorgang, der mit rechter Einsicht als erstem Gliede einsetzt und mit rechter Vertiefung als achtem Gliede endet. Wo der Samsara, diese Welt hier, als das immer wieder neue Begreifen erkannt ist, das Leben selber ist und Leben schafft, da ist das Nibbana nicht mehr etwas, das diesem Begreifen als Gegenstand gegenübersteht, sei es in Form einer wissenschaftlichen Begreifbarkeit, sei es in Form einer gläubigen Unbegreifbarkeit, sondern da ist das Nibbana das Aufhören dieses Begreifens, und Erlösung ist weder die Erlösung aus diesem vergänglichen Leben zu einem ewigen Leben, noch ist es die Erlösung in Form einer endgültigen Vernichtung, sondern sie ist das Aufhören dieses Begreifens, das Leben selber ist. Dieses Aufhören kann erlebt werden. Erlösung ist ein Vorgang, der erlebt werden kann, Nibbana kann verwirklicht werden. Dieser Vorgang kommt nicht innerhalb dieses Daseins, auch nicht außerhalb zu liegen, er ist nicht immanent, er ist nicht transzendent, sondern er ist das Verklingen, das Aufhören, das Verlöschen dieses Daseins selber; das letzte Erlebnis: das Erlebnis des Entlebens. Bewußtsein ist da, aber es springt nicht mehr neu auf in neuem, Leben schaffendem Begreifen, dem Kapital gleichend, das keinen Zins mehr auswirft, sondern sich selber verbraucht; der Flamme gleichend, die kein Öl mehr aufnimmt und dem Verlöschen zubrennt; „altes Kamma (purānam kammam)", Ergebnis des Denkens, Ergebnis des Wirkens, keine lebendige Flamme mehr, sondern die Rückwirkung früheren Brennens, einem aufgespeicherten Wärmevorrat gleichend, der aufhört, weil der weitere Unterhalt fehlt. Kühl ruhen die Sinne auf den

Dingen, sich nicht mehr mit ihnen mischend wie der Wassertropfen auf dem Lotusblatt, nur e i n Erlebnis immer wiedertönend: das Erlebnis des Entlebens, jenes Erlebnis, von dem das Ende abzusehen ist wie das Ende des Brennens bei einer Flamme abzusehen ist, die kein Öl mehr bekommt. „Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein". „Mit nicht mehr fußendem Bewußtsein endgültig verloschen" ist der stehende Ausdruck für den Arahat, für den endgültig Erlösten im endgültig erlösenden Erkennen.

Im Udāna sagt der Buddha: „Wie das Weltmeer einzig vom Geschmack des Salzes durchdrungen ist, so ist die Lehre einzig vom Geschmack der Erlösung durchdrungen. In dieser Sehnsucht nach Erlösung klingt die tiefste Saite alles Daseins an; in dieser Sehnsucht eröffnet sich das Höchste. Der chinesische Geist mit seiner kühlen, unangekränkelten Lebenssicherheit und seinem Freisein von Zweifel und Fanatismus, von religiöser Gewalt und Unduldsamkeit ist sicherlich eine überraschende und bestrickende Erscheinung; das Leben der indogermanischen Völker mit ihrer Glut der Erlösungsgedanken, mit der Wut der Leidenschaften, die durch diesen Gedanken entfesselt wurden und noch werden, ist freilich eine abschreckende und abstoßende Erscheinung, und doch glüht in dieser Wut unbewußt Wahrheit, Wirklichkeit und letzte Erfüllung. Und diese letzte Erfüllung erlebt sich in der erlösenden Erkenntnis, in der rechten Einsicht, die der Buddha gibt, wenn sie zum rechten Entschluß verarbeitet wird, und wenn dieser weiter verarbeitet wird zur rechten Rede, zum rechten Tun, zum rechten Lebensunterhalt, zur rechten Anstrengung, zur rechten Verinnerung, zur rechten Vertiefung. Erlösendes Erkennen wird hier aus bloßer Hoffnung zur Wirklichkeit, weil aus der klaren Einsicht in das W a s des Lebens, in das Wesen der Wirklichkeit hervorgehend.

Der Buddhismus kann nicht bewiesen werden, er braucht nicht geglaubt zu werden. Daher heißt die Lehre „W i s s e n und W a n d e l". Dazu gehört ein Entschluß, wie ein Entschluß dazu gehört, eine bittere Arznei zu nehmen. Der Entschluß verlangt Zutrauen zum Buddha, und dieses Zutrauen wieder verlangt die erschütternde Ahnung, daß Leben nicht das ist, was es scheint, sondern daß es ein Fragwürdiges, ein durch und durch Erschütterbares ist. Es ist wahr, und der Buddha hat es erfahren und ausgesprochen: Versteher sind schwer zu finden. Aber wohl dem, der hört und wittert, worum es sich handelt.

UPOSATHA, 10. MÄRZ 1925

Über Wiedergeburten.

Im Dhammapada Vers 126 heißt es:

„Im Mutterleib tauchen einige auf,
In höllischem Zustand die Übeltuer,
Die da gut wandeln, gehen zum Himmel ein,
Endgültig verlöschen die Triebfreien.“

Der Buddhismus lehrt, daß dieses jetzige Leben das Endglied einer anfangslosen Reihe von Leben ist, und daß das jedesmalige Endglied einerseits dem Wirken des Vorlebens entspricht, und daß anderseits von seinem Wirken die Art und Beschaffenheit des nächsten Lebens sich bestimmt. Es herrscht hier also weder anfangsloses Vorherbestimmtsein, Prädestination, ein unerklärlicher Göttlicher Ratschluß, noch ein rein physikalischer Vorgang, in dem ein Moment durchaus von einem andern aus bestimmt wird, ein bloßes Gefälle, dem herabrollenden Stein oder dem fließenden Wasser vergleichbar, sondern es herrscht in der Wirklichkeit und somit auch in buddhistischer Wirklichkeitslehre ein aus seinen Vorbedingungen sich immer wieder neu bestimmender Vorgang, ein Wachstum; kein Kismet eines allwissenden Gottes oder einer allblinden Natur, sondern Karma.

Karma, in Pali Kamma heißt Wirken. Kamma ist kein anderer Ausdruck für einen Weltenrichter oder für ein allgültiges Naturgesetz, sondern es ist dieses individuelle Wirken in Gedanken, Worten, Taten und nur ein anderer Ausdruck für die Sankharas, die Betätigungen. Es gibt körperliche Betätigungen (kāya-sankhāra), sprachliche Betätigungen (vacī-sankhāra) und gedankliche Betätigungen (citta-sankhāra).

Buddhistischer Einsicht nach bin ich weder eine geistig-metaphysische Wesenheit, noch eine rein körperlich-physikalische Lebenserscheinung, sondern ich bin ein geist-körperlicher Vorgang, ein Begriffliches, d. h. ein Etwas, dessen Wesenheit in den verschiedenen Greifeformen (upādāna-kkhandha) aufgeht. Auf die Frage: „Was ist Persönlichkeit?“ erfolgt die Antwort: „Die fünf Greifegruppen, nämlich die Greifegruppe Form, die Greifegruppe Empfindung, die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Willensregungen, die Greifegruppe Bewußtsein.“

Ich bin meinem Wesen nach geistig, aber nicht als metaphysische, an sich seiende Wesenheit, als Seele, als Attā, sondern als ein begrifflicher Vorgang. Als solcher bin ich weder ein Ewiges, absolut anfangslos, absolut endlos, noch ein Vergängliches, dem Anfang und Ende von äußeren Umständen aus zugemessen wird, wie einem physikalischen Vorgang, der von anderen physikalischen Vorgängen abhängig ist und von ihnen in seinem Dasein und in seiner Dauer bestimmt wird, sondern ich bin ein Wachstumsvorgang, der seine Vorbedingungen in sich selber trägt. Kraft ist da, aber sie ist nicht Kraft als an sich Seiendes, Ewiges, sondern Kraft so beschaffen, daß sie, um dazusein, gleich der Flamme aus ihren eigenen Vorbedingungen immer wieder neu aufspringen muß, sozuzagen immer wieder neu sich selber bekräftigen muß.

Kraft als an sich Seiendes, Ewiges, wie der Glaube sie glaubt, müßte ein mit sich selber Identisches (attā = Ichselbst) sein. Wirkliche Kraft, wie sie im Begreifen sich selber unmittelbar erlebt, da, wo man vom Buddha recht belehrt ist und zur rechten Einsicht gekommen ist, ist kein mit sich selber Identisches, indem dieser geistige Wachstumsvorgang, der als „das Begreifen" im geist-körperlichen Sinne sich selber erlebt, gar keine Möglichkeit für eine Identifizierung bietet, weshalb der Buddha ihn an-attā = nichtselbst, d. h. ein Ametaphysisches nennt. Jeder Versuch, sich selber als Ich zu identifizieren, ist ja nichts als ein immer neuer Greif- bzw. Begreife-Vorgang, ein Weiterwachsen des Ich-Vorganges, dem gegenüber nur die e i n e Frage bleibt: Wenn eine Identifizierung mit sich selber, d. h. ein Ichselbst immer wieder zum Widerspruch mit sich selber führt, indem der Versuch, sich selber als Ichselbst (attā) zu begreifen, in rechter Einsicht zum Erlebnis der anattatā selber wird, wie ist es dann möglich, daß die Idee eines Ichselbst, d. h. der Ichbegriff überhaupt da ist? Worauf dann der Buddha die Antwort gibt: Sie ist da in Abhängigkeit vom Nichtwissen über sich selber, und dieses Nichtwissen über sich selber ist das, in Abhängigkeit von welchem überhaupt der ganze Lebensvorgang da ist. Nichtwissen ist nicht der zureichende Grund für Leben, ist nicht eine Art kosmischer Ursache für Leben, in welchem Falle es a l s solches, d. h. begrifflich dasein könnte und gegebenenfalls durch einen andern zureichenden Grund oder eine andere kosmische Ursache ersetzt werden könnte, sondern Nichtwissen ist der immer wieder neue erste Einsatzpunkt des Lebensvorganges selber, etwa wie, vergleichsweise,

der Regen der erste Einsatzpunkt für den Quell, dieser der Einsatzpunkt für den Bach, der für den Strom usw. ist. Nichtwissen vom Dasein trennen und dieses allein zurücklassen, das hieße das Wasser von der Woge trennen, und sie, die Woge, für sich allein zurücklassen. In Abhängigkeit vom Nichtwissen entwickelt sich der Daseinsvorgang, weil Nichtwissen schon seine immer wieder erste Phase ist. Hört Nichtwissen auf, auf Grund rechter Belehrung und der folgenden rechten Einsicht, so hört damit auch Dasein auf, wie der Strom aufhört, wenn der Quell aufhört.

Wie Leben als begrifflicher Vorgang, als anattā, eine reine Entstehbarkeit ist, so ist es auch eine reine Vergehbarkeit, eine Aufhörbarkeit, und letztes Ziel des wirklichen Denkers ist die Verwirklichung dieser Aufhörbarkeit, eben durch sich immer wiederholende Akte des Aufhörens, des Entsagens, des Verzichtens selber.

Diese Akte des Aufhörens, des Verzichts, des Entsagens sind keine zwecklichen Willensakte, wie z. B. in den Glaubensreligionen, die einen Zweck, einen Nutzen in sich tragen, als welche sie gleichzeitig die Nutzlosigkeit in sich tragen, sondern sie sind der sich vollziehende gedankliche Einklang mit der Wirklichkeit. Weil Leben so beschaffen ist, daß es aufhören kann; weil es eine Aufhörbarkeit ist, deswegen ist der Akt des Aufhörens kein Zwang, kein gewaltsamer Willensakt, keine brutale Askese, sondern die Erfüllung der letzten im Dasein ruhenden Möglichkeit, und ein Vorgang, der seinen Segen und die Gewißheit seiner Fruchtbarkeit in sich selber trägt. „Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein". Der große Einklang zwischen Denken und Sein, zwischen Begriff und Gegenstand erlebt sich selber im Aufhören.

Ein solcher, der hierher gelangt ist, heißt ein Arahat, ein Verehrungswürdiger, ein Kühlgewordener, ein in Triebfreiheit Vollendeter. Er gleicht der Flamme, die brennt, ohne neues Öl aufzunehmen. Das Öl der Lebensflamme sind die Triebe, das Dürsten, das Süchten, das immer neue Greifen und Begreifen. Hört das auf, so hört Dasein auf; es gleicht der Flamme, die dem Verlöschen zubrennt, eben weil sie keine Nahrung mehr aufnimmt.

Damit sind wir beim letzten Satz unseres Verses angelangt: „Endgültig verlöschen die Triebfreien (parinibbanti anāsavā)". Ein solch Triebfreier, das ist einer, der mit diesem Dasein die anfangslose Reihe der Wiedergeburten endet für immer. Ihm winkt kein Himmel mehr, ihm droht keine Hölle mehr. Für ihn gibt es kein Dies-

seits, kein Jenseits mehr, noch etwas zwischen beiden. Wie ein erloschener Stern in der Weltenferne noch eine Weile nachleuchten mag für der Menschen Augen, so leuchtet ein solcher Verloschener noch eine Weile nach, bis das alte Kamma, das Ergebnis früheren Wirkens, früheren Denkens, das diesen Leib noch zusammenhält, aufgebraucht ist.

Ein solcher ist einer, der „den letzten Leib ablegt", nicht in dem Sinn, als ob er nun als reiner Geist weiterlebte, wie der Glaube es sich erglaubt, sondern er legt den letzten Leib ab, weil das Greifen und Begreifen, das den neuen Leib sich erleben könnte, aufgehört hat; so einer ist „mit nicht mehr fußendem Bewußtsein endgültig verloschen!" Und Verlöschen ist hier wirkliches, ehrliches Verlöschen, das, was der Name sagt; Aufhören ist hier wirkliches, ehrliches Aufhören, das, was der Name sagt. Das verdächtige Doppelspiel der Sprache, ihr unergründlicher Tiefsinn, der uns immer wieder irreleitet, hat aufgehört; dem Wort entspricht nunmehr der Sinn, dem Sinn das Wort, zum Zeichen, daß wir bei jener einzigen reinen Wirklichkeit angelangt sind, die der Mensch verwirklichen kann: das A u f h ö r e n.

Nun aber alle die zahllosen anderen, denen das große Werk nicht gelungen ist, die das große Ziel nicht erreicht haben? Alle die zahllosen anderen, in denen Greifen, Sucht, Lebensdurst weiter wirkt? Wohin eröffnen sich bei ihnen die Möglichkeiten des Weitergreifens?

Um darauf zu antworten, müssen wir ein räumliches und zeitliches Bild vom Weltall entwerfen, wie es aus der buddhistischen Einsicht sich ergibt, und wie der Buddha, kraft seines Buddhawissens, es als von ihm erlebt, zeigt und lehrt.

Das Weltall ist für den Buddhisten sowohl die Summe der Lebensvorgänge als die räumlichen Möglichkeiten, innerhalb deren diese Lebensvorgänge, diese Wirkensvorgänge, diese Kammas sich abspielen. Beides zusammengefaßt, heißt in buddhistischer Ausdrucksweise der S a m s ā r a , das heißt die Wandelwelt, wörtlich das Zusammenwandern.

Ein zeitliches und räumliches Begreifen und Umgreifen des Samsāra gibt es nicht. Vom Samsāra heißt es ausdrücklich: „Unausdenkbar ist der Anfang dieses Samsāra" (anamatagg'ayam samsāro). Andere übersetzen das Wort „anamatagga" mit „ohne Anfang, ohne Ende". Was damit gemeint ist, ergeben die Erläuterungen im Anamatagga-vagga, Samy. II p. 178 und 190.

„So habe ich gehört. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthi, im Jetavana, in Anathapindikas Mönchsheim. Da nun redete der Erhabene die Mönche an: ‚Ihr Mönche!' — ‚Herr!', erwiderten jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach so: ‚Unausdenkbar ist der Anfang dieses Samsāra; ein erster Anfang der Nichtwissen-gehinderten Wesen, der Durst-gefesselten, dahineilenden, dahinwandernden ist nicht erkennbar.

„Gleich als wenn, ihr Mönche, ein Mensch, was es in diesem indischen Festland an Gras, Holz, Laubwerk gibt, auf einen Haufen täte, zu Stücken, vier Finger lang verarbeitete und beiseite legte: Dieses ist meine Mutter, dieses ist die Mutter meiner Mutter. Unvollendet, ihr Mönche, blieben da die Mütter der Mütter dieses Menschen; aber das, was es in diesem indischen Festland an Gras, Holz, Laubwerk gibt, das ginge gänzlich zu Ende. Und aus welchem Grunde? Unausdenkbar ist der Anfang dieses Samsāra; ein erster Anfang der Nichtwissen-gehinderten Wesen, der Durst-gefesselten, dahineilenden, dahinwandernden ist nicht erkennbar."

Und ferner: „Früher, ihr Mönche, hieß der Vepula-Berg Pācīnavamsa. Zu der Zeit hießen die Menschen Tivarā. Diese Tivarā-Menschen hatten eine Lebensdauer von 40 000 Jahren. Diese Tivarā-Menschen bestiegen den Pācīnavamsa-Berg in vier Tagen, und in vier Tagen stiegen sie wieder herab.

„Damals wurde in der Welt Kakusandha, der Erhabene, der Heilige, der Vollerwachte geboren. Kakusandha, der Erhabene, der Heilige, der Vollerwachte, hatte ein Schülerpaar Vidhura und Sajīva genannt, ein vorzügliches, treffliches Paar.

„Seht, ihr Mönche: der Name dieses Berges ist vergessen, diese Menschen sind gestorben, und dieser Erhabene ist erloschen.

„So vergänglich, ihr Mönche, sind die Gestaltungen, so unbeständig, ihr Mönche, sind die Gestaltungen, so trostlos, ihr Mönche, sind die Gestaltungen. Genug ist dieses, ihr Mönche, zum Überdrüssigwerden an allen Gestaltungen, genug zur Entsüchtung, genug zur Befreiung."

Mit diesem Bilde wird die zeitliche Unbegrenztheit des Samsāra veranschaulicht. Die räumliche Unbegrenztheit veranschaulicht das in Samy. I S. 61 gegebene Bild. Im Sutta Rohita heißt es da folgendermaßen:

„Ort Sāvatthi.

„Der seitwärts stehende Göttersohn Rohitassa sprach zum Erhabenen so: ‚Wo aber, o Herr, man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht dahinschwindet und wieder auftaucht — ist es möglich, o Herr, durch Gehen das Ende der Welt zu erkennen, zu sehen oder zu erreichen?‘

‚Wo, Bruder, man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht dahinschwindet und wieder auftaucht, ich sage nicht, daß man das Ende der Welt durch Gehen erkennen, sehen oder erreichen könnte.‘

‚Wunderbar, o Herr, erstaunlich, o Herr, wie dieses vom Erhabenen, o Herr, wohl gesprochen ist. Ich war früher, o Herr, ein Rishi, Rohitassa genannt, der Sohn eines Besitzers, reich, zauberkräftig, fähig, in der Luft zu gehen. Mit einer derartigen Geschwindigkeit begabt, wie ein geschickter, geübter Bogenschütze mit Leichtigkeit quer über den Schatten einer Palme schießen könnte, und derart war meine Schrittweite, daß sie vom östlichen bis zum westlichen Ozean hinreichte. Da kam mir der Wunsch: ich möchte durch Gehen das Ende der Welt erreichen. Mit einer derartigen Geschwindigkeit und einer derartigen Schrittweite begabt, ging ich, außer um zu essen und zu trinken, um das Werk der Notdurft zu verrichten und zu schlafen, hundert Jahre lang, während meines hundertjährigen Lebens und starb, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben.‘

. . . ‚Nicht aber sage ich, Freund, daß man, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen könnte. Eben in diesem sechs Fuß hohen Körper, dem mit Wahrnehmung und Denken begabten lehre ich Entstehen und Vernichtung der Welt und den zur Vernichtung der Welt führenden Weg.‘ “

Der Schluß des Suttas zeigt, daß die Lösung des Problems nicht in der Welt da draußen erfahrungsgemäß zu suchen und zu finden ist, sondern daß sie nur in der Welt zu suchen und zu finden ist, die ein jeder sich selber erlebt und über die er Herr ist bezw. in rechter Einsicht Herr werden kann, wo dann „das Ende der Welt erreichen“ so viel heißt wie: diese Ich-Welt zum Ende bringen im Aufhören des Greifens und Begreifens, d. h. im Verlöschen.

Nun gliedert sich aber die erfahrungsgemäß als Zeit und Raum uns sich darstellende Welt, der Samsāra, im objektiven Sinn, in zeitliche und räumliche Abschnitte, zeitlich in die Kappas (Kalpas) d. h. in einzelne Weltabschnitte, von deren unausdenkbarer Länge Samy. II p. 181 ein vergleichsweises Bild gibt:

„Ort Sāvatthi.

„Da nun begab sich . . .

„Seitwärts sitzend . . . Wie lange währt wohl, o Herr, ein Kappa? — Lange, o Mönch, währt ein Kappa; man kann es nicht berechnen nach: so viel Jahre, so viel Jahrhunderte, so viel Jahrtausende, so viel Jahrhunderttausende. — Kann man aber einen Vergleich geben? — Man kann es, o Mönch, antwortete der Erhabene. Da wäre vergleichsweise ein großer Fels, eine Meile in der Länge, eine Meile in der Tiefe, eine Meile in der Höhe, ungespalten, undurchlöchert, dicht; über den striche ein Mensch alle hundert Jahre immer nur einmal mit einem weichen Tuch; dann würde, o Mönch, der große Felsblock bei diesem Verfahren schneller zur Zerstörung, zum Ende kommen als ein Kappa. So lange, o Mönch, währt ein Kappa, und von derartig langen Kappas, o Mönch, ist nicht nur eins durchwandert, nicht hundert, nicht tausend, nicht hunderttausend durchwandert worden (im Samsāra). Und was ist der Grund hierfür? Unausdenkbar ist der Anfang dieses Samsāra . . .“

Diese unausdenkbar langen Abschnitte sind nur Momente, Phasen innerhalb der anfangslosen Reihe des Weltgeschehens. Diese Phasen gliedern sich in die Abschnitte der Involution, Einwickelung, der Weltenschrumpfung, des samvatta-kappa, und die Abschnitte der Evolution, der Auswickelung, des neuen Welterblühens, des vivatta-kappa. Wie in immer neuem Spiel auf den Samen die Blüte folgt, so folgt in immer neuem Spiel auf den samvatta-kappa der vivatta-kappa.

Räumlich gliedert sich der Samsāra in einzelne Schichten, etwa wie eine brennende Flamme nach Farbenunterschieden sich in einzelne Schichten scheiden läßt. Diese Schichten sind die einzelnen Lokas, die einzelnen Welten der verschiedenen Lebens- und Daseinsformen, wie sie den einzelnen Formen des Wirkens, des Kammas (Karmas) entsprechen. Ich bin da in dieser Welt hier, ich bin von diesem Vater, von dieser Mutter geboren, weil mein Wirken im vorigen Dasein so beschaffen war, daß ich auf Grund von Wahlverwandtschaft, wie der Chemiker sagt: spezifischer Affinität nach, kurz auf Grund wirklicher gegenseitiger Abgestimmtheit gerade hier wiedergeboren werden konnte. Das Zeugungsmaterial der Eltern, die Eizelle der Mutter, die Samenzelle des Vaters stellen gewisse einzigartige Werte, gewisse Anlagen, gewisse kammische Möglichkeiten dar, die sozusagen auf die Kraft warten, um zur Ent-

wickelung zu kommen. Die Eltern liefern nur den Stoff zur neuen Lebensform, die formende und belebende Kraft selber, d. h. das was aus diesem Stoff das macht, was „Ich" sagt und sich als Ich von allen andern unterscheidet als ein Persönliches, als ein Individuelles, das ist das, was aus voriger Daseinsform stammt und im Zerfall der vorigen Daseinsform weitergreift, sein neues Lebensmaterial in neuem Mutterschoß neu ergreift und dort weiterwirkt. Und das, was jetzt „Ich" sagt, das wird beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, wenn die äußere Form zerfällt, da wieder neu greifen, in dem Mutterschoß neu fassen, wo es wirklicher Abgestimmtheit nach fassen kann und fassen muß. Woraus dann ein neues Etwas, das wieder neu „Ich" sagt, sich entwickeln wird.

Damit sind wir beim Anfang unseres Verses angelangt. „Im Mutterleib tauchen einige auf", d. h. ihr Wirken war so beschaffen, daß es auf menschliches Zeugungsmaterial sich abstimmt. In der Menschenwelt lebend, wird er in der Menschenwelt wiedergeboren, weil sein Wirken ein menschliches war. Leben, das Ich, braucht keine irdische Macht, von der es gerichtet wird, es braucht keine himmlische Macht, von der es gerichtet wird, mag man diese Macht Gott oder Karma oder sonstwie nennen; es „r i ch t e t s i ch s e l b e r", das Wort „sich richten" in jenem schrecklichen Doppelsinn gebraucht, in dem die Urweisheit der Sprache es uns warnend vorhält gleich einem Orakel, das da zeigt und verhüllt in einem.

Diese Menschenwelt, dieser manussa-loka ist eine Wirkensschicht, von der aus es nach oben sowohl wie nach unter weitergeht in den paraloka, die andere Welt, entsprechend den verschiedenen Wirkensarten. Gemeines, unmenschliches Wirken mag tierische Geburt als Ergebnis reifen; erhabenes, übermenschliches Wirken mag göttliche Geburt als Ergebnis reifen.

Alle Lebens- und Daseinsmöglichkeiten des Diesseits wie des Jenseits (idha va huram va) werden zusammenfassend als S a t t a - l o k a , d. h. als „Welt der Lebewesen" bezeichnet. Der Sattaloka begreift alle Wiedergeburtsmöglichkeiten für die Lebewesen. Die Schichten des Sattaloka, von der niedersten zur höchsten aufsteigend, sind folgende:

1. Leben im vollendet peinvollen Zustand, dem entsprechend, was wir Hölle nennen (niraya).
2. Leben im tierischen Zustand (tiracchānayoni).

3. Leben im Geister- oder Gespensterreich (petaloka oder petti-visaya).

4. Leben als Asuras, als Böse Wesen, als Unholde.

Diese wieder werden zusammengefaßt als die vier apāyas, die vier Schichten als Stätten unglücklicher Wiedergeburt, gesunkenen Lebenszustandes.

Auf sie folgen alle weiteren Schichten als Stätten glücklicher Wiedergeburt (saggaloka's). Der unterste dieser saggaloka's ist unsere Menschenwelt, trotz ihres wahnvollen Zustandes zu den glücklichen Daseinszuständen gehörend, weil mit ihr die Möglichkeit der Befreiung, der Erlösung vom Dasein einsetzt. Das ist nicht so zu verstehen, als ob mit der Menschenwelt nun ein völlig neues, wesenhaft verschiedenes Moment einsetzt, das den vier anderen Daseinsstufen abgeht: nämlich Bewußtsein; Leben, wo und wie auch immer es sich abspielen mag, spielt sich immer ab in der gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewußtsein; aber die Bewußtseinsflamme mag trübe oder licht brennen. In den vier gesunkenen Zuständen, vor allem im tierischen Daseinszustand brennt die Bewußtseinsflamme zu trübe, zu verunreinigt von tierischen Begierden; im Menschendasein brennt sie genügend gereinigt, um Träger und Gefäß eines Erlösungsgedankens zu werden. Daher heißt es im Kevaddha-Sutta: „Das Bewußtsein, das durch und durch lichte" (viññānam sabbato pabham).

Die Menschenwelt nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als nur in der Menschenwelt Buddhas erscheinen können. Der Bodhisatta, der Buddha-Anwärter muß aus dem Tusita-Himmel in den irdischen Mutterleib niedersteigen, um zum Sammāsambuddha, zum Vollerwachten aufblühen zu können. Insofern stellt der über der Menschenwelt sich schichtende Sattaloka, d. h. die verschiedenen Schichten der Götterwelten, der Devalokas nicht einen fortschreitenden Sublimierungsvorgang dar, der dann mit naturgemäßer Notwendigkeit in einer restlosen Verflüchtigung enden müßte und Nibbana nach theosophischer Art zum Ergebnis eines automatisch fortschreitenden Gefälles machen würde, sondern es handelt sich um einen eigensinnigen Wachstumsvorgang, der logisch-rational in seiner Weiterentwickelung nicht zu berechnen ist, sondern aus dem die nächste Entwickelungsphase sich auf Grund eigensinnigen Wachstums ergibt.

Rein ordnungsmäßig schichten über der Menschenwelt sich freilich die verschiedenen Götterwelten, aber nicht als ein höherer Zustand an sich, dem nun der nächst höhere notwendig in der nächst höheren Götterwelt folgen muß, sondern das Wirken, das Kamma, das kammische Wachstum kann aus diesen Götterwelten wieder herausführen und zum Sturz in die alleruntersten Schichten zurückführen, in Tierreich und Hölle. So kann man wohl, rein schematisch-beschreibend, eine Stufenleiter von der niedersten Hölle bis zum höchsten Brahmahimmel aufstellen, wie man, rein schematisch-beschreibend eine Stufenleiter vom niedersten Lebewesen bis zum Menschen aufstellen kann, aber wenn man in dieser Stufenleiter der Daseinsschichten eine biologische Entwickelungslinie sehen wollte, so würde man in denselben Widerspruch mit der Wirklichkeit geraten, in den der Darwinismus gerät, wenn er aus seiner Stufenleiter nur den Schluß zieht, daß der Mensch „vom Affen abstammt". Der Mensch stammt nicht vom Affen ab, sondern von seinem Wirken, und da mag es auch wohl mal geschehen, daß er in irgendeinem bestimmten Falle vom Affen abstammt, aber nicht als logische Regel und als Naturgesetzlichkeit, sondern als Sonderfall des Wirkens, des Kamma.

Die Daseinsschichten, die oberhalb der Menschenwelt liegen, sind, wie gesagt, die Götterwelten, die Devaloka's, die wieder in die Götterwelten im engeren Sinne, d. h. die niederen Götterwelten und die Brahmawelten zerfallen, zusammen sechsundzwanzig. Die eigentlichen Devalokas sind sechs an der Zahl, auf sie folgen sechzehn Rūpabrahmalokas, formhafte Brahmawelten, und vier Aūpabrahmalokas, die vier formfreien Brahmawelten.

Die sechs Devalokas sind: 1. der Himmel der vier großen Könige (catummahārājika devaloka). Sie sind die Weltenhüter, die den Sitz der nächst höheren Himmel, der Tavatimsa, umstehen:

Dhatarattha nach Norden, Virūlhaka nach Süden, Vindhattha nach Westen, Vessavana nach Osten.

2. Der tavatimsadevaloka, der Himmel der Dreiunddreißig Götter, die im Volksglauben eine große Rolle spielen, und von denen es heißt: „Das glänzt wie bei den Dreiunddreißig!" Der Herrscher über die Dreiunddreißig ist Sakka oder Indra, die bekanteste Figur im indischen Pantheon, der auch in der buddhistischen Literatur eine große Rolle spielt, der aber, wie alle andern Götter, nicht Gott an sich ist, sondern nur Ergebnis eines bestimm-

ten individuellen Wirkens und als solches eine Stellung innerhalb des Samsāra, die jeder einmal einnehmen kann, und aus der jeder, der sie einmal eingenommen hat, auch wieder ausscheiden muß. Sakka, mit dem Beinamen devānam indo, d. h. der höchste der Götter, gehört zu den lern- und wißbegierigen Göttern. Er fragt den Buddha des öfteren um Rat, läßt sich von ihm belehren und verkündet sein Lob, wie z. B. im Janavasabha-Sutta (D. 18), wo Sakka im Kreise seiner Dreiunddreißig frohlockt, daß, seit der Erhabene lehre, die göttlichen Körperschaften (dibbā kāyā) sich immer mehr anfüllten und die unholden Körperschaften (asurā kāyā) sich immer mehr leerten. Beim Verlöschen des Buddha ist er derjenige, der aus Himmelshöhe den herrlich-schönen Vers singt:

„Vergänglich sind die Dinge all,
Entstehn-Vergehn ist ihre Art!
Entstanden schwinden sie dahin,
Des Treibens Ruhe, das ist Glück!"

3. Die Yāmawelten (yāmadevaloka), deren Herrscher (bis zu den Brahmawelten einschließlich) Māra ist, der in den Texten am meisten genannte Gott, dieser mit dem Beinamen „der Böse"(pāpimā māra). Auf seine in allerhand Farben schillernde Bedeutung einzugehen, ist hier nicht der Platz.

4. tusitadevaloka.
5. nimmānaratidevaloka.
6. paranimmitavasavatidevaloka.

Bei den beiden letzteren ist selbst die Bedeutung des bloßen Namens unsicher. Die ersteren werden meist übersetzt mit „die Götter, die sich an ihrer eigenen Schöpfung erfreuen", und die letzteren mit „die Götter, die sich die Schöpfung anderer zu Nutze machen". Dahingegen die ersten in der Dreizahl, die Tusitadeva haben insofern eine besondere Stellung, als sie der bestimmte Aufenthaltsort des Bodhisatta sind, ehe er zur Menschenwelt zurückkehrt, in gesegnetem Mutterleibe zum letzten Mal Wohnung nimmt.

Im Acchariyabbhutadhamma-sutta (M. 123) heißt es: „Aus dem Munde des Erhabenen habe ich es gehört, aus seinem Munde aufgenommen: Nachdenklich, vollbewußt taucht der Bodhisatta in der Körperschaft der Tusita auf; nachdenklich, vollbewußt weilt er in der Körperschaft der Tusita; nachdenklich, voll-

bewußt verbleibt er während seiner Lebensdauer in der Körperschaft der Tusita, nachdenklich, vollbewußt scheidet er aus der Körperschaft der Tusita aus und steigt in den Mutterleib hinab."

Mit der nächst höheren, siebenten Stufe beginnen die Brahmahimmel, der Brahmaloka, über welche Gott Brahma herrscht, der in der Literatur die eigenartigste und bedeutungsvollste Rolle von allen Göttergestalten spielt, eine Rolle, die beweist, daß damals schon der Kampf zwischen buddhistischer Wirklichkeitslehre und dem religionsphilosophischen Eingottsystem der Upanishaden sich langsam, noch halb unbewußt entspann.

Im obengenannten Janavasabha-Sutta bekennt Brahma als Brahma Sanankumara, d. h. als Brahma Immerjung freilich vor den versammelten Tavatimsa-Göttern, denen er in geheimnisvollem Lichtglanz erschienen ist: „Auch ich bin durch Befolgung und Übung der vier Wege zu höheren Fähigkeiten (der iddhipada's) so mächtig, so erhaben geworden." Als Brahma Sahampati ist er derjenige, der den Buddha als erster kniefällig um die Verkündigung der Lehre bittet, wie es im Mahāvagga erzählt wird, und wie der Buddha in M. 26 usw. selber erzählt: „Es gibt Wesen weniger beschmutzter Art, die gehen verloren, wenn sie die Lehre nicht hören! Zeigen möge der Erhabene die Lehre! Versteher werden sich finden." Auch er singt beim Verlöschen des Buddha als Himmelsführer seinen Vers, in dem er den Buddha als den Lehrer, das unvergleichliche Wesen preist. An anderer Stelle aber tritt er als der gewaltige und unheimliche Widersacher auf, der in der Mystik seines Daseins geborgen, sich über die Wirklichkeit erheben und den Menschengeist in Fesseln schlagen und in Fesseln halten will.

Aber dem Buddha und seiner Wirklichkeitslehre ist er nicht gewachsen; teils muß er sich der Wucht der Tatsachen beugen wie in der Lehrrede von Brahmas Heimsuchung (M. 49), wo er vor dem Buddha in Bezug auf die Macht (übernatürliche Fähigkeiten) zurückstehen muß (M. I p. 326.); teils muß er der alles überragenden Höhe buddhistischer Einsicht und dem aus ihr sich ergebenden erhabenen Humor sich beugen.

Das Musterbeispiel hierfür ist Kevaddha-Sutta (D. XI), wo ein Mönch mit der Frage nach der restlosen Vernichtung der Materie der Reihe nach vor die Götterwesen tritt, von den niedersten Göttern des Himmels, den Vier großen Königen anfangend,

und von einer immer an die nächst höhere Götterschicht verwiesen wird, bis er vor den Göttern der Brahmawelten anlangt, die ihn, als letzte Instanz, auf Brahma, den Mahā-Brahma, den großen Brahma verweisen, der nicht selber unmittelbar zugänglich ist, sondern, in geheimnisvoller Abgeschiedenheit thronend, nur in einem göttlichen Lichtglanz sich zeigt.

Und dieser göttliche Glanz erschien und in ihm wurde der Große Brahma sichtbar, so daß auch ihm der Mönch seine Frage stellen konnte. Worauf Brahma statt einer wirklichen Antwort nur mit den Attributen seiner Brahmaschaft sich brüstet: „Ich bin Brahma, der Große Brahma, der Allüberwinder, der Unüberwundene, der Herr, der Schöpfer" usw. Aber der Mönch läßt sich durch diese pomphafte Antwort nicht irre machen, bis Mahā-Brahma schließlich, in die Enge getrieben, gesteht, daß er diese Frage selber nicht beantworten könne und dem Mönch rät, sich deswegen an den Buddha zu wenden. „Da nun nahm der Große Brahma jenen Mönch beim Arm, führte ihn abseits und sprach zu ihm: Die Brahma-Götter glauben freilich, nichts ist dem Brahma verborgen, nichts ist ihm unbekannt, nichts ist ihm unausführbar, deshalb wollte ich dir nicht in ihrer Gegenwart antworten. Aber, Mönch, auch ich weiß nicht, wo diese vier Grundstoffe restlos zur Vernichtung kommen. Daher ist es unrecht von dir, ungehörig, daß du unter Übergehung des Erhabenen eine Beantwortung dieser Frage suchst. Begib dich, Mönch, zu ihm, dem Erhabenen, und stelle ihm deine Frage, und wie er sie beantworten wird, so halte es fest!"

Damit ist dem Glanz der brahmanischen Wiedergeburtenlehre das Genick gebrochen, auch er, der Große Brahma, der geheimnisvoll umhüllte Gipfel, auf den das menschliche Sehnen nach einem ewigen unveränderlichen Dasein sich flüchtet, auch er wird in der alles überragenden Höhe buddhistischer Einsicht ein Vorgang im Samsāra; auch der höchste Brahmahimmel kein Himmel an sich, kein Jenseits, kein Ewiges, jenseits dieses Vergänglichen hier, sondern auch er nur eine Stufe des Verweltens, von allen übrigen nicht qualitativ, wesenhaft, sondern nur quantitativ, zahlenmäßig unterschieden durch die unerhörte Länge seiner Schwingungsdauer.

Diesen Sturz Mahābrahmas und seiner angemaßten Ewigkeit, den Kevaddha-Sutta durch die Kraft des Humors vollzieht, den vollzieht Brahmajāla-Sutta (D. I) in dem wahrhaft gigantischen Bild der Theogenese, der Entwickelungsgeschichte Brahmas, in wel-

cher der Große Brahma lediglich als erstes Niederschlagungsprodukt einer kosmischen Evolution, eines Vivatta-kappa, gezeigt wird, wie er auf einen kosmischen Schrumpfens-Vorgang, Involutionsvorgang, einen Samvatta-kappa folgt.

Wenn nach abgelaufenem Samvatta-kappa die Welt wieder aufzublühen beginnt, wie die Blüte aus dem geschrumpften Keim, so erscheint ein leerer Brahmahimmel, und das erste Wesen, das aus dem selbstleuchtenden Glanz der Involutionsperiode aus Mangel an innerer Kraft ausscheidet, herausfällt und hier erscheint, das ist dann geneigt, sich als den Brahma, als den Schöpfer der Wesen anzusehen, weil alles andere nach ihm auftaucht. Seine ganze Brahmaschaft läuft also lediglich auf einen Mangel an Rückerinnerungsfähigkeit über die Periode dieser gegenwärtigen Welt-Evolution hinaus. Er weiß nichts davon, daß die gegenwärtige Welt und ihr Erblühen nur der Rückschlag eines vorhergehenden Schrumpfungsvorganges ist, und daß dieses Spiel seit Anfangslosigkeiten in unfaßbaren, maßlosen Rhythmen sich selber vollbringt. Auch die unfaßbaren Maßlosigkeiten der Götterhimmel sind nichts als ein Treiben des Samsāra, ein kammisches Spiel, dem Wirken der Wesen entsprechend: wie das Wirken, so die Wiedergeburt. Aber wo auch diese Wiedergeburt sich vollziehen möge, sie bedingt immer neues Wirken, und dieses neue Wirken bedingt immer neue Wiedergeburt, und das Auf und Ab nimmt nicht eher ein Ende, bis die Ruhe des endgültigen Verlöschens eintritt, in dem jede Sehnsucht nach einem Diesseits wie nach einem Jenseits aufgehört hat.

Wir fahren nunmehr in der Aufzählung der verschiedenen Schichten fort: Die Brahmawelt zerfällt in zwanzig Schichten. Davon fallen sechzehn auf die formhaften Brahmaloka's (rūpa brahmaloka) und vier auf die formfreien Brahmalokas.

Die einzelnen Namen hier aufzuzählen, hat keinen Wert, da wir nicht einmal den Wortsinn aller dieser Namen kennen. Es handelt sich hier offenbar um ein alt-indisches Erbgut, das vom Buddhismus mit übernommen, aufgenommen und verarbeitet wurde. Die obersten Brahmahimmel werden zusammengefaßt als die Himmel der Götter der Reinen Hausung (suddhavāsa-deva). In ihnen taucht der Anāgāmi, der Nichtmehrwiederkehrer, auf, d. h. derjenige, der den dritten der vier Wege betreten hat, und der beim Sterben nicht mehr in diese Welt zurückkehrt, sondern

von dem Himmel der Reinhausigen Götter aus restlos verlöscht. Von diesem Himmel aus gibt es keine Wiedergeburt mehr; deshalb sagt der Buddha zu Sāriputta (M. 12) (dem Sinn nach): „Es gibt keinen Ort, in dem ich nicht im Treiben des Samsāra wiedergeburtet hätte, ausgenommen die Reinhausigen Götter. Denn wenn ich bei diesen wiedergeburten würde, so würde ich nicht mehr in diese Welt zurückkehren."

Die vier letzten Stufen, die vier Arūpabrahmaloka's sind, soweit ich verstehe, die Wiedergeburtsstätte derjenigen, die in diesem Dasein kraft der Versenkung, kraft des Samādhi die vier Formfreiheiten erreicht haben: die Raumunendlichkeit, die Bewußtseinsunendlichkeit, die Nichtetwasheit, die Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmungsheit! Daß sie, trotzdem sie der Stufenleiter nach die höchsten sind, dem Sinn nach nicht die höchsten sind, geht ja zur Genüge aus der Tatsache hervor, daß die fünf obersten Rūpabrahmahimmel es sind, aus denen es keine Rückkehr zur Welt mehr gibt, die also die letzte Schwingung vor dem Nibbāna sind, während aus den vier Arūpabrahmahimmeln, soviel ich verstehe, eine Wiederkehr in diese Welt, ein Rückschlag zur Welt sehr wohl möglich ist.

So teilt sich der Sattaloka, die Welt der Wesen, in 31 Schichten: 4 Apāyas, d. h. gesunkene Zustände, 1 Menschenwelt und 26 Götterwelten. Alle teilen sich von anderem Standpunkt aus in 1. den Kāmaloka, die Welt der Sinnlichkeit, 2. in den Rūpaloka, die Welt der reinen Formen, 3. in den Arūpaloka, die Welt der Formfreiheiten. Der Kāmaloka umfaßt die vier Gesunkenen Zustände, die Menschenwelt und die untersten sechs Götterwelten, d. h. die Götterwelten bis zum Brahmahimmel, insgesamt 11 Schichten. Es folgt der Rūpaloka mit den sechzehn Schichten der Rūpabrahmawelt und der Arūpaloka mit den vier Schichten der Arūpabrahmawelt.

Damit haben wir einen groben Überblick über das Weltall, den Samsāra, wie er sich als Tummelplatz der Wiedergeburten darstellt, als das Feld der Möglichkeiten für das Wirken der Wesen, für das Kamma.

Sie fragen, wo der Wirklichkeitsgehalt dieser Lehre steckt und ob ein Wirklichkeitsgehalt überhaupt da ist? Wir alle wissen darüber nichts aus eigenem Erleben. Wir wissen nur, daß alles Geschehen in Selbstgesetzlichkeit sich selber ballt, sich selber schichtet.

Wie das Wasser im Fall sich immer wieder zum Tropfen ballt, wie das wachsende Gestein sich selber schichtet, wie die Töne und Farben sich selber schichten, so mögen auch die Welten sich selber schichten. Sicherlich ist es eine eigenmächtige und beschränkte Vorstellung, daß mit dieser Welt hier, die wir erfahrungsgemäß als solche kennen, die Möglichkeiten erschöpft sind. Wie eine Tonskala unbegrenzt nach oben und unten weiter geht, so mögen die Möglichkeiten des Weltalls von uns aus gerechnet, nach oben und unten weitergehen. Es handelt sich ja hier nicht um feststehende, an sich seiende Welten, Schöpfungen eines Gottes, sondern um Verweltensvorgänge, die sich bilden, wie alles andere auch, je nach inneren Vorbedingungen und äußeren Umständen.

Mögen wir also auch erfahrungsgemäß über alle diese Sachen nichts sagen können, so sagen wir doch erlebensgemäß mit voller Sicherheit: Das Wirken des Lebewesens in Gedanken, Worten, Taten ist für die Wiedergeburtsmöglichkeiten von einziger, ausschlaggebender Bedeutung. Wie das Wirken, so die Wiedergeburt. Welche anatomisch-physikalischen Möglichkeiten sich hier eröffnen, das bleibe dahingestellt, kümmert uns auch nicht in erster Linie. In erster Linie kümmert uns die Einsicht: Wie das Wirken hier, dementsprechend die Wiedergeburt dort! Gutes Wirken hier, gute Wiedergeburt dort, schlechtes Wirken hier, schlechte Wiedergeburt dort. Das soll uns allen eine Warnung sein, daß der Moment des Zerfalls, des Sterbens uns in guter Verfassung, in gutem Wirken, in guter Wirklichkeit findet.

In einem seiner Gespräche kurz vor seinem Tode sagte W. von Humboldt: „Ich halte es durchaus nicht für gleichgültig, von welchen Gedanken der Mensch im Sterben eingenommen ist." Nun ja! Das ist ein dämmeriger Abglanz wie ein trüber Spiegel, ein dumpfes Ahnen und Erraten dessen, was der Buddha uns klar und bestimmt lehrt. Mag ein jeder das beste daraus machen. Zu spät zur rechten Einsicht und zum rechten Entschluß ist es nie, und es mag wohl sein, daß noch aus dem letzten Gedankenmoment gleich einem weißen Lotos die Reinheit erstehen mag.

Vor allem aber halten wir uns an den herrlichen Satz im Mahāsudassana-Sutta: „Elend ist das Sterben bei dem, in dem Verlangen ist; unwürdig ist das Sterben bei dem, in dem Verlangen ist." So wollen wir uns mühen darum, daß wir beim Sterben unbelastet von Süchten und Begierden sind, mögen sie ins Erhabene

gehen, mögen sie ins Gemeine gehen. Gleich einem Wanderer, der frei von Ballast, seine Wanderschaft antritt, ruhig, klar bewußt das Auge auf das letzte Ziel eingestellt: das endgültige Verlöschen.

UPOSATHA, 14. JULI 1927

Woher stamme ich?

Diese Frage ist keine bloße Doktorfrage, über die Gelehrte und Philosophen sich streiten mögen, sondern mit ihr vollzieht sich ein Vorstoß bis in das Herz meines Daseins. Denn diese Frage rührt unmittelbar an die alles entscheidende Frage: Ist der Mensch frei oder ist er unfrei?

Wie die christliche Bibel sagt: Wir sind allzumal Sünder. Aber das ist einseitig. Wir sind auch Gutestuer. Wem sind wir für unser Tun verantwortlich? Offenbar dem, von dem wir abstammen.

Herkömmlicher Anschauung nach gibt es zwei Abstammungsmöglichkeiten für den Meneschen. Für den materialistisch-wissenschaftlich Eingestellten stammt der Mensch von seinen Eltern ab. Die Vererbungslehre der Wissenschaft kennt keine andere Abstammung. Dahingegen für den spiritualistisch-gläubig Eingestellten stammt der Mensch von den Eltern nur seinem grobirdigen Teil nach ab, seinem geistigen Teil nach stammt er von Gott ab.

Begeht nun irgend ein Mensch Schlechtigkeiten, so könnte er im ersten Fall, d. h. wenn er wissenschaftlich eingestellt ist, sagen: „Mit dem Begehen dieser Schlechtigkeiten lebe ich nur die Anlagen aus, die mir von meinen Eltern bei der Zeugung mit auf den Lebensweg gegeben sind. Nicht ich, sondern meine Eltern sind dafür verantwortlich. Mögen sie zusehen, wie sie sich damit abfinden. Mich trifft keine Schuld. Schuldig sind nur meine Eltern. Denn hätten sie den Akt der Lust unterlassen, so wäre ich überhaupt nicht zum Dasein gekommen." Denn das ist ja völlig klar: Wenn der Mensch lediglich von seinen Eltern abstammte, so würde er damit zu einem Produkt der Lust und sein Dasein das Ergebnis eines Zufalles, der ebenso gut auch hätte unterbleiben können — ein für den denkenden Menschen unerträglicher Gedanke.

Anderseits könnte ein Mensch, der Schlechtigkeiten begeht und spiritualistisch-gläubig eingstellt ist, sagen: „Mit dem Begehen dieser Schlechtigkeiten lebe ich nur die Anlagen aus, die mir Gott mitgegeben hat. Wenn ihm meine Schlechtigkeiten nicht gefallen, so mag er sehen, wie er damit fertig wird. E r ist verantwortlich, nicht ich."

So ist das Problem der Abstammung des Menschen unmittelbar mit dem Problem der Willensfreiheit beziehungsweise der Selbstverantwortlichkeit verbunden. Verantwortlich für mich ist der, der mich geschaffen hat. Sind es die Eltern, so sind sie verantwortlich; ist es Gott, so ist er verantwortlich.

Nun ist aber die erste Anwort offenbar eine rein vorläufig-hypothetische; denn man bedenke, daß die Eltern ja auch nicht die letzte entscheidende Instanz sind, sondern daß für sie wieder ihre Eltern verantwortlich sind u. s. w. rückwärts in eine unendliche Reihe, in der die ganze Vererbungsfrage sich so verdünnt und verwässert, daß sie praktisch wertlos wird, und überhaupt ausschaltet. Statt dessen setzt ein drittes Moment ein: die Obrigkeit. Der Staat sagt: „Wer für deine Schlechtigkeiten verantwortlich ist, das kümmert mich nichts. Ich sage dir nur soviel: begehst du Schlechtigkeiten, so wirst du die entsprechende Strafe dafür bekommen. Also richte dich danach!"

Anderseits ist die zweite Antwort, die des Glaubens, offenbar eine rein fiktive, mit dem Widerspruch in sich behaftet. Denn letzten Endes ist die einzige Funktion Gottes den Menschen gegenüber die der Sündenvergebung. Ist sein Schöpfungsakt einmal vollendet, ist der Mensch da, was bleibt da für Gott als göttliche Funktion noch anderes übrig als die Sündenvergebung? Ein sündenfreier Mensch würde aber Gott dieser seiner göttlichen Funktion überheben und Gott überhaupt überflüssig machen.

Tatsächlich geht ja auch die extremste Richtung des modernen Protestantismus, wie sie vor allem durch den Theologen Gogarten vertreten wird, so weit, daß sie sich nicht scheut, es auszusprechen: Der Mensch m u ß sündigen, damit Gott Gelegenheit und Möglichkeit behält, von seiner Kraft der Sündenvergebung Gebrauch zu machen. Ein Mensch, der nicht sündigt, beraubt Gott seines göttlichen Rechtes, ja er beraubt ihn seiner Daseinsberechtigung und begeht dadurch die schwerste aller Sünden.

Aus solchen widersinnigen Auswüchsen ersieht man, wohin reine Spekulationssucht führt, wenn sie sich frei entwickeln darf, ungehemmt durch den wohltätigen Damm des kirchlichen Dogmas. Der Glaube soll wohl bedenken, daß er mit einem Widerspruch in sich arbeitet und daß das freie Ausdenken seiner Gedanken ihm immer den Todesstoß versetzt. Das zeigt sich klar hier in der modern-protestantischen Richtung: der Weg zur Sündenfreiheit des Menschen birgt als letztes Ergebnis die Eliminierung Gottes und damit die schwerste Sünde in sich.

Der Katholizismus mit seinem ungemein großen Maß gesunden Menschenverstandes hat sich zu derartigen logischen Wagehalsigkeiten nie hinreißen lassen, sondern ihnen allen bei Zeiten durch den wohltätigen Damm der Dogmen vorgebeugt.

Für die katholische Kirche ist der Mensch sündig schlechthin, und er kann sündigen, weil er freien Willen hat und er hat diesen freien Willen, weil er von Gott mit freiem Willen geschaffen worden ist. Wie Gott freilich das gemacht hat, den Menschen zu schaffen, ihm seinen Odem einzublasen und ihm doch freien Willen, die volle Selbstverantwortlichkeit zu geben, das ist Gottes ureigenstes, ewiges Geheimnis, an dem vorwitzige Menschenweisheit nicht rütteln soll. Vorwitziger Menschenweisheit nach müßte freilich für einen von Gott geschaffenen Menschen auch Gott der Verantwortliche sein und tatsächlich hat sich vorwitzige Menschenweisheit auf diese Überlegung hin zur Lehre von der Prädestination hinreißen lassen. Aber das ist in den Augen der Kirche lediglich menschlicher Fürwitz. Der Mensch ist von Gott geschaffen, aber mit freiem Willen, mit Selbstverantwortlichkeit, mit der Fähigkeit zu sündigen. Das ist der selbstgemachte rein fiktive Ansatz, mit dem die Kirche einsetzt, einsetzen muß, weil nur von solchem Ansatz aus ihr göttlicher Heilsplan sich verwirklichen kann.

Die kirchliche Lehre von der Erbsünde hat nicht so sehr für den Menschen Bedeutung wie für Gott. Denn daß ich nicht nur ein zur Sünde schlechthin veranlagtes Wesen bin, das weiß ich selber am besten aus meinem eigenen Erleben. In mir mischt sich Gutes und Schlechtes. Der Mensch ist weder böse schlechthin, wie die Bibel lehrt, noch ist er gut schlechthin, wie z. B. die chinesischen Philosophen lehren; er *ist* überhaupt nicht, sondern er *wird* immer wieder auf Grund innerer Vorbedingungen und äußerer Umstände.

Gott hat die Lehre von der Erbsünde viel nötiger als der Mensch. Ohne Erbsünde würde Gott überflüssig werden, erst durch die Erbsünde wird er für den Menschen notwendig, indem er mit ihr der Gegenstand göttlicher Sündenvergebung wird. Hier gibt es keine Unterschiede unter den Menschen; allen ohne Ausnahme wird die Erbsünde schon bei der Geburt in die Wiege gelegt. Ein Wesen, das etwa durch besondere Anlagen sich der Erbsünde entziehen könnte, gibt es nach der Auffassung der Kirche nicht. Nach Auffassung der Kirche gibt es nur e i n sündloses Wesen: Jesus Christus.

Derartige Gedankengänge, die nicht der Wirklichkeit entstammen und ihr nicht entsprechen, sondern lediglich der Sucht entsprungen sind, Gott zu verherrlichen und für immer unentbehrlich zu machen, weist der Buddhist als wirklicher Denker ab. Er tut seine Frage: „Wem ist der Mensch verantwortlich?" vom Standpunkt der Wirklichkeit aus und beantwortet sie vom Standpunkt der Wirklichkeit aus.

Als wir vor kurzem in einer unserer Haussitzungen den Vers aus dem Dhammapada besprachen:

Das Selbst nur ist des Selbstes Herr,
Wer anders sollte Herr denn sein!

erzählte eine unserer Hausinsassinnen folgendes: Sie habe von ihrem Vater, der ein streng gläubiger Mann war, ein altes Kontobuch übernommen, in welchem auf der ersten Seite mit dicken Lettern eingedruckt war: M i t G o t t ! Sie habe dieses „Mit Gott" durchgestrichen und darunter geschrieben: Das Selbst ist des Selbstes Herr! Zum Zeichen dafür, daß der Mensch nicht Gott, sondern sich selber verantwortlich ist.

Was heißt das nun: Sich selber verantwortlich sein?

Dieser inhaltschwere Satz bekommt Sinn und Bedeutung erst dann, wenn ich weiß, was ich in Wahrheit und Wirklichkeit bin; andernfalls mag er zum Freibrief werden für ein skrupelloses Sich-Ausleben. Denn wenn ich niemand verantwortlich bin als mir selber, so geht das, was ich tue, auch keinen andern an.

Also was bin ich in Wahrheit und Wirklichkeit? Antwort: Ich bin ein geistkörperlicher Greifevorgang d. h. ein Ernährungsvorgang, bei dem das Ich selber, das mir aktive Freiheit vortäuscht, nichts ist als eine Phase im Ernährungsvorgang, jene alles entscheidende Phase, aus der es unmittelbar sich erweist, daß ich nicht wirke schlechthin als ein freies persönliches Wesen, sondern daß ich für

das, was ich wirke, sei es tatlich, sei es wortlich, sei es gedanklich, verantwortlich zeichne, indem dieses dreifache Wirken sich an mir selber verwirklicht.

Der Buddha nennt die Wesen Erben des Wirkens, dem Mutterschoß des Wirkens entsprossen. Er lehrt, daß die Wesen weder von den Eltern abstammen noch von Gott, sondern von dem Wirken ihrer eigenen früheren Daseinsform. Die Eltern liefern nur den schicklichen Stoff zum neuen Lebenskleide; sie liefern nur den Brennstoff, auf dem die Lebensflamme weiter brennen kann und wie die Flamme nicht von ihrem Brennstoff, sondern vom Zündfunken stammt, so stammen die Wesen nicht von den Eltern, sondern von ihrem eigenen Wirken, mit dem sie, gleich der züngelnden Flamme immer wieder auf die Außenwelt übergreifen und sich an ihr entzünden.

„Der Durst ist's, der den Menschen schafft!" heißt ein Vers in einem alten buddhistischen Gedichte; aus seinem eigenen Lebensdurst stammt das neue Leben und der Akt der Lust, in dem die Eltern sich vereinigen, ist nicht ein schöpferischer Akt im wirklichen Sinne, aus dem ein neues Lebewesen entsteht, das „Göttliche Werk" ,wie Sokrates es nennt, sondern hier werden nur Kupplerdienste geleistet für das neue, unterkunftsuchende Lebewesen. Die alte Kuppelung, die im Sterben zerrissen wird, knüpft sich neu im Akt der Empfängnis, und sie knüpft sich neu in einer Art und an einer Stätte, wie sie den Trieben der alten Daseinsform entspricht; der Physiker nennt das spezifische Affinität, der Dichter nennt es Wahlverwandtschaft.

Das ist die Kammalehre des Buddhismus. Von meinem eigenen Wirken in früherer Daseinsform stamme ich ab. Sterben heißt sich selber beerben! Insofern bin ich mir selber verantwortlich, nicht daß mir damit ein Freibrief zum resoluten Sich-Ausleben gegeben wird, sondern daß ich damit in die Deichsel einer erbarmungslosen Selbstverantwortlichkeit gespannt werde, die jede Tat, jedes Wort, ja jeden Gedanken an sich selber rächt, indem alles dieses sich an mir selber verwirklicht und mir einen neuen moralischen Wert erteilt.

Wie mein Wirken, mein Charakter in voriger Daseinsform beschaffen war, dementsprechend wird meine neue Geburt sein. Gutes Wirken stellt sich auf guten Mutterschoß ein, schlechtes Wirken stellt sich auf schlechten Mutterschoß ein; gutes Wirken in

früherem Dasein schafft gute Wiedergeburt, schlechtes Wirken in früherem Dasein schafft schlechte Wiedergeburt. Es gibt eben gute Mutterschoße und es gibt schlechte Mutterschoße, wie es gutes und schlechtes Wirken gibt und kein Versuch, diese Unterschiede durch gesetzgeberische und erzieherische Maßnahmen aus der Welt zu schaffen und eine Gleichheit aller Menschen herzustellen, wird je von Erfolg sein, weil diese Unterschiede sich aus sich selber heraus immer wieder neu gebären.

In Punnama-Sutta wird berichtet, daß einem Mönch beim Darlegen der Lehre der Gedanke aufspringt: „Die Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein sind nicht-selbst. Wie können nichtselbstig begangene Taten dem Täter zum Unheil gereichen!“ Der Buddha erkennt die Gedanken dieses Menschen und stellt mit der Gemeinde daraufhin das übliche Examen an: „Was meint Ihr wohl, ihr Mönche? Ist die Form die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffe, das Bewußtsein vergänglich oder unvergänglich? Vergänglich, o Herr. — Und was vergänglich ist, ist das leidig oder freudig? Leidig, o Herr. — Und was vergänglich, leidig ist, kann man von dem sagen: Das gehört mir! Das bin ich! Das ist mein Selbst? Nein, o Herr.“ Und weiter: „Wenn der edle Hörer so erkennt, so durchschaut, wird er der Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffe, des Bewußtseins überdrüssig; überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei. Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein. Versiegt ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier — so erkennt er.“

Die Einsicht in die Nichtselbstheit, die Anattatā, ist nicht ein Freibrief zum Sich-Ausleben, sondern der Anreiz zum Überdrüssigwerden an diesem allen, zur Entsüchtung, zur Befreiung, zum Aufhören, zum Verlöschen.

Wie steht es nun aber bei dieser wirklichen Einsicht in das Wesen alles Lebens mit der Frage der Willensfreiheit? Ist das Ich, als Ernährungsvorgang ohne Ernährer begriffen, frei oder unfrei? Ich tue die Gegenfrage: Ist die Flamme in ihrem Brennen frei oder unfrei? Meine Antwort lautet: Sie ist weder frei noch unfrei; sie hat nur die Freiheit des sich immer wieder selber Bindens. Ebenso ist der Ernährungsvorgang Ich genannt weder frei noch unfrei, sondern er hat nur die Freiheit des immer wieder sich selber Bindens im Greifen. Von dieser Freiheit des sich selber Bindens mag er Gebrauch

machen, so lange Nichtwissen besteht; von dieser Freiheit des sich selber Bindens mag er nicht mehr Gebrauch machen, wird ihrer überdrüssig, sobald Nichtwissen schwindet.

Das erste Zeichen des schwindenden Nichtwissens ist der hochdämmernde Überdruß am weiteren Greifen. Freiheit in buddhistischer Wirklichkeitslehre bedeutet nicht die freie Entscheidung darüber, ob ein Wesen den Lebensvorgang weiter führen will oder nicht, sondern Freiheit bedeutet hier nichts als das Freiwerden von weiterer Greifesucht, das Nicht-mehr-Gebrauch-machen von der Freiheit des sich selber Bindens. Freiheit in buddhistischer Einsicht ist nichts als das Freiwerden von der Greifsucht auf Grund rechter Einsicht in das Wesen des Lebens, indem diese Einsicht zum Überdrüssigwerden an diesem allen führt.

Aber anfangslose Gewohnheit ist schwer zu überwinden und die Einsicht allein macht es nicht, mag der Wunsch nach diesem allen auch noch so heftig sein. Es geht hier wie in dem vom Buddha gebrauchten Vergleich mit der Henne und ihren Eiern. Mag diese Henne auch noch so heftig wünschen: „Ach, daß doch meine Küchlein heil und gesund die Eischale durchbrechen möchten," das macht es nicht. Auf sorgfältige Betreuung der Eier, auf ihr sorgfältiges Bebrüten kommt es an. Ebenso: Mag einer auch noch so heftig wünschen: „Ach, möchte es mir doch gelingen, die endgültige Triebfreiheit zu erreichen!" und er übt sich nicht, müht sich nicht, schreitet nicht Stück für Stück voran, so ist all sein Wünschen vergeblich. Im Buddhismus ist mit Spekulieren und Theoretisieren, mit Hoffen und Wünschen nichts gemacht, hier heißt es herzhaft und entschlossen mit dem anfangen, was man als richtig erkannt hat und herzhaft und entschlossen vorschreiten Schritt um Schritt, mag dabei, wie der Buddha in einem Sutta sagt, „an mir noch Haut und Sehnen und Knochen übrig bleiben, mag an meinem Leibe eintrocknen Fleisch und Blut."

Nun wird man immer wieder gefragt: Ist denn der Buddhismus lediglich ein Erlebnis des Einzelnen und steht er den Erscheinungen des sozialen, politischen, staatlichen Lebens machtlos gegenüber? Heute liegt alles im argen. Alles sucht nach Hilfe! Ist der Buddhismus dem modernen Problem der Weltverbesserung gegenüber ganz unanwendbar? Hat er gar keine Bedeutung für unsere Nöte, gar keine Fühlung mit diesen Nöten? Spricht er immer nur zum einzelnen Sucher und Denker?

O nein! Der Buddhismus führt auch eine Massensprache und die Massensprache, in der er zur Menschheit im ganzen spricht, führt er in der Lehre von der menschlichen Selbstverantwortlichkeit und von der Wiedergeburt nach dem Wirken.

Die Sucht, sich auszuleben, zu genießen um jeden Preis, ist heute aufs höchste gestiegen und die beiden Autoritäten, die früher diese Sucht in Schranken gehalten hatten: die Gottesfurcht einerseits und die Furcht vor einem machtvollen und gerechten Staatswesen anderseits sind ins Wanken geraten. Heute kommt es vor allem darauf an, neue Autoritäten zu schaffen und die schafft nur der Buddhismus, indem er mit seiner Lehre von den Wiedergeburten eine Autorität setzt, die nie verloren gehen kann. Statt der Gottesfurcht und der Furcht vor Staat und Obrigkeit setzt er die Selbstfurcht.

Volle Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist nur da möglich, wo Leben nicht mit dem Tode ein Ende hat oder dem Gnaden- oder Zornesakt eines Gottes verfällt; volle Selbstverantwortlichkeit und damit volle Menschenwürde ist nur da möglich, wo Leben die Möglichkeit hat, über das gegenwärtige Leben hinaus sich weiter zu entwickeln und an sich selber die Frucht seines Wirkens zu erfahren, wie ich vorhin sagte: wo Sterben so viel bedeutet als sich selber beerben.

Die buddhistische Kammalehre, die Lehre von der Wiedergeburt nach dem Wirken ist ein unerläßlicher Bestandteil wirklicher Moral. Wirkliche Moral steckt weder in der Gottesfurcht, noch in der Furcht vor dem Staat und der Obrigkeit; wirkliche Moral steckt nur in der Selbstfurcht, wie sie aus der Einsicht in die volle Selbstverantwortlichkeit und die Wiedergeburt nach dem Wirken sich ergibt. Der vom Buddha Belehrte weiß es unmittelbar: Für mein Wirken muß ich selber aufkommen, wenn nicht in diesem, so in einem anderen Leben. Noch einmal: Leben muß ausschwingen können beiderseits über seine Grenzen hinaus, wenn es für wirkliche Moral Platz bieten soll. Bleibt es allein auf dieses eine gegenwärtige Dasein beschränkt, so wird, wie die Erfahrung an allen Ecken und Enden zeigt, das Gerechtigkeitsgefühl mit Füßen getreten und die Moral ein Spott.

Man spricht heute viel davon, daß schon auf den Schulen den Kindern nationale Duldsamkeit eingeimpft werden müßte, um auf diesem Wege künftigen Kriegen vorzubeugen. Das mag richtig

sein, geht aber nicht an die Wurzel des Problems. Viel wichtiger würde es sein, wenn die Lehre von den Wiedergeburten ihren Einzug in den Schulen halten würde; wenn der Gedanke der Wiedergeburt mit seiner erbarmungslosen Selbstverantwortlichkeit so früh wie möglich den kindlichen Gehirnen eingeprägt würde. Das Ergebnis für das Ganze könnte unermeßlich sein.

Wir brauchen buddhistische Schulen. Das Buddhistische Haus hat es von jeher als einen Teil seiner Mission angesehen, buddhistische Schulen zu schaffen, aber die Zeiten, wo solch ein Plan sich in die Tat wird umsetzen lassen, sind leider noch fern. Und doch, wie unendlich wichtig ist dieses alles! Was könnte einem Kind wohl besseres eingeprägt werden als dieses: „Daß du so bist, wie du bist, daß du das bist, was du bist, das verdankst du deinem eigenen Wirken in früherer Geburt. Du bist kein gottverantwortliches Wesen und darfst auf keine Sündenvergebung hoffen, du bist kein Menschen verantwortliches Wesen, das Schlechtigkeiten durch eine zudiktierte Strafe wieder gut machen kann, sondern du bist ein selbstverantwortliches Wesen. Begreife die hohe Verpflichtung und die Würde, die hierin liegt und die dem ganzen Leben erst Sinn und Bedeutung gibt und richte dich danach! Habe nicht Furcht vor Gott, habe nicht Furcht vor den Menschen, habe nur Furcht vor dir selber, und das wird der sicherste Schutz, der beste Führer sein, der in allen Gefahren richtig zeigt, wie die Magnetnadel zum Pol."

So etwa, denke ich mir, würden die ersten Unterweisungen in einer buddhistischen Schule lauten. Möge die Zeit bald kommen, wo die bloße Hoffnung zur Wirklichkeit wird, wo eine neue Welt wahrer Menschlichkeit uns allen aufgeht, ihr Licht über uns ergießt strahlend und leuchtend, wie die junge Sonne im Osten.

UPOSATHA OKTOBER 1927

Hüte dein Menschtum!

Wohl wenige Menschen sind sich darüber klar, ein wie großes Gut sie damit besitzen, daß sie als Menschen in einem mit Denken, mit Bewußtsein begabten Zustand geboren sind. Die meisten werden sagen: Wie soll es denn anders sein! Ich bin doch von meinen Eltern geboren worden, die wieder von ihren Eltern usw. Also ich b i n Mensch, ich gehöre zum Menschtum.

Aber das ist eine, wenn auch nicht tatsächlich falsche, so doch ihrem Wesen nach mangelhafte und insofern irrige Vorstellung. Freilich stamme ich von meinen Eltern ab, freilich stammen meine Kinder von mir ab, freilich scheint der Strom des Lebens da, wo er einmal als Menschtum da ist, für immer als Menschtum weiterzufließen, aber das ist Täuschung. Der scheinbar für immer sich in sich selber schließende Strom der Gattung, mag es die Gattung Mensch, mag es irgend eine Tiergattung sein, der faßt nur das, was sich durch die Sinne erfahrungsgemäß darstellt. Erfahrungsgemäß stammen Menschen nur von Menschen ab; erfahrungsgemäß gebären Menschen nur Menschen, und ebenso geht es mit allen Tier- und Pflanzengattungen. Aber, wie gesagt, das geht nur auf das, was sich sinnlich, als Erfahrung darstellt, und alles dieses ist nur der Ausdruck, die Äußerung von Kräften, die aus unbekannten Tiefen kommen mögen.

Nehmen Sie als Vergleich z. B. einen Regenbogen. Als Regenbogen ist er immer das Gleiche in Farbe und Form, aber das betrifft nur das an ihm, was sich durch die Sinne, erfahrungsgemäß darstellt; in Wahrheit rekrutiert er sich aus einzelnen Wasserteilchen, die in ständigem Wechsel begriffen sind und von allen Seiten zufließen.

Dementsprechend lehrt der Buddha: das was sich erfahrungsgemäß-sinnlich als Menschtum, als Tiertum darstellt, das sind keine gegebenen, unveränderlichen und unabänderlichen Tatsachen, sondern das sind Vorgänge, Entwickelungsphasen innerhalb der Lebensmöglichkeiten. Mensch gebiert nicht Mensch, in dem Sinne, wie die Wissenschaft es lehrt, die freilich auch hier wie überall mit einem inneren Widerspruch behaftet arbeitet, indem e i n e Richtung innerhalb ihrer die Konstanz und Unabänderlichkeit der Arten lehrt, die andere, die sich um Darwins Namen gruppiert, die allmähliche Höherentwickelung der Arten lehrt; wo dann der Satz „Mensch gebiert Mensch“ nicht mehr völlig richtig ist, indem im Laufe von Jahrbillionen aus irgend einem niederen Lebewesen schließlich ein Mensch geworden, also Artenwechsel eingetreten ist.

Aber das nebenbei. Noch einmal: Mensch gebiert nicht Mensch, sondern ein Mensch ist nur das Mittel und Werkzeug, um einem Karma, einer individuellen Kraft, einem lebendigen Schicksal, das auf Menschtum abgestimmt ist, zum Erscheinen im Menschtum, zum Durchbruch in das Menschtum zu verhelfen. Woher dieses

Karma, diese individuelle Kraft, dieses Schicksal stammt, das kommt darauf an. Es mag gleichfalls aus dem Menschtum stammen, es mag aber auch aus Lebensmöglichkeiten unterhalb des Menschtums oder oberhalb seiner stammen. Das ist ja freilich eine unerschütterlich erfahrungsgemäße Tatsache: der Mensch kann immer nur Mensch gebären. Er kann immer nur von Menschen geboren sein, weil seine natürlichen Möglichkeiten ihm nichts anderes erlauben; aber das bedenke man wohl: die Rolle, die er dabei spielt, ist keine aktiv-tätige, sondern eine passiv-leidende, ist nichts als Mittel und Werkzeug für die kammischen Kräfte, für das, was der Buddha Viññāna, Bewußtsein nennt, die sich an ihm verwirklichen, mittelst seiner ins Dasein, in die Erscheinung treten wollen. Die Eltern sind keine wirklichen Erzeuger und Gebärer, sondern sie leisten nur Geburtshelferdienste; sie sind die biologische Bühne, auf der das neue Schicksal sich abspielt. Wie bereits gesagt, mögen diese Kräfte gleichfalls aus dem Menschtum stammen; es läßt sich annehmen, daß sie in den weitaus meisten Fällen aus dem Menschtum stammen — menschliches Kamma paßt sich eben am häufigsten auf menschliches Zeugungsmaterial ab; aber es ist nicht notwendiges Gesetz, daß sie daher stammen. Sie mögen von unterhalb des Menschtums, sie mögen von oberhalb stammen.

Im Buddhismus werden fünf Sattāvācaras, d. h. fünf Lebensgebiete und damit Wiederverkörperungsmöglichkeiten unterschieden, drei unterhalb des Menschtums, eine oberhalb. Die drei unterhalb sind das Geisterreich, der Tummelplatz des Spiritismus, das Tierreich, das höllische Reich, in dem es einzig leidige, schmerzliche Empfindungen gibt, während es im Tier- und Geisterreiche auch hin und wieder freudige Empfindungen geben mag. Das eine Lebensgebiet oberhalb des Menschtums ist der Saggaloka, die erhabenen Welten, die Götterwelten, die sich wieder teilen in die niederen und in die höheren, die Brahma-Welten.

Der Nichtbuddhist wird sagen: Das sind nutzlose gedankliche Spielereien!

Ich sage: Nein! Man muß bedenken, was dieses Wirken, dieses Kamma, das unsere Wiedergeburt bedingt, seinem Wesen nach ist. Der Buddha selber sagt: „Es ist cetanā (d. h. das auf die Dinge gerichtete Denken, wie wir heute sagen: das intentionale Denken), das ich Kamma nenne." Denken entscheidet! Aus ihm erst ergibt sich Sprechen und Handeln. Denken führt an! Denken ist Segen, Den-

ken ist Fluch. Nach der Beschaffenheit unseres Denkens, nach seiner Höhe oder Niedrigkeit entscheidet sich die Art unserer Wiedergeburt. Hohes Denken — hohe Wiedergeburt! Gemeines Denken — gemeine Wiedergeburt. Das Anrecht auf Wiedergeburt als Mensch will immer wieder neu erworben werden durch menschliches, menschenwürdiges Denken und Handeln. Wie der Vogel hoch oben in der Luft ständig die Schwingen rühren muß, um sich in seiner Höhe zu erhalten, so muß der Mensch ständig hohes Denken, menschenwürdiges Wirken üben, um sich in seiner Höhe als Mensch zu erhalten, um sich eine Wiedergeburt als Mensch zu sichern, um nicht in tiefere Bereiche hinabzugleiten.

Eine solche Aufgabe ist schwer zu erfüllen in der Hast und Unruhe unserer Zeit, in dieser Welt der Brutalität und der Genußsucht. Immer wieder mahnt der Buddha zu drei Dingen als unerläßlich für rechtes, würdiges Menschtum: das Bewachen der Tore der Sinne, das Maßhalten im Essen und Maßhalten im Schlafen, Wachsamkeit. Im Samyutta-Nikaya IV heißt es:

„Mit drei Dingen begabt, weilt ein Mönch schon in diesem Dasein hochbeglückt, seine Einsicht auf die Vernichtung der Triebe gerichtet. Welchen drei? Das Tor der Sinne hält er bewacht, im Essen kennt er das Maß, in Wachsamkeit übt er sich.

„Und wie, ihr Mönche, hält ein Mönch das Tor der Sinne bewacht? Wenn er mit dem Auge eine Form gesehen, mit dem Ohr einen Ton gehört, mit der Nase einen Duft gerochen, mit der Zunge einen Geschmack geschmeckt, mit dem Körper eine Berührung gefühlt, mit dem Denken ein Ding erkannt hat, so haftet er daran weder im ganzen noch in den Einzelheiten, aus dem Grunde, weil den, der unbewachten Sinnes weilt, üble, böse, ungute Dinge überkommen könnten. In der Vermeidung von all diesem übt er sich, er schützt die Sinne, er unterzieht sich dieser Zurückhaltung.

„Gleichwie, ihr Mönche, wenn da auf gutem Gelände am Kreuzpunkt von vier Straßen ein gut gebauter Wagen bereit stände mit beigelegtem Treibstock, den würde ein erfahrener Lenker, ein wohlgeübter Rossebändiger besteigen, mit der linken Hand den Zügel, mit der rechten den Treibstock ergreifen und wohin er wünscht, wie er wünscht, gehen und wieder zurückgehen, ebenso auch übt sich ein Mönch bei diesen sechs Sinnen in der Bereitschaft, er übt sich in der Zurückhaltung, er übt sich in der Bändigung, er übt sich in der Beruhigung.

„Das, ihr Mönche, nennt man: das Tor der Sinne bewacht halten.

„Und wie, ihr Mönche, hält ein Mönch beim Essen Maß? Da nimmt ein Mönch, weise überlegend die Nahrung zu sich, nicht zur Lust, nicht zur Ergötzung, nicht zu Schmuck und Zier; nur soweit es zum Bestande dieses Körpers dient, zur Erhaltung, um Schaden abzuwehren, um ein heiliges Leben führen zu können: So werde ich das alte Gefühl abtöten und neues nicht aufkommen lassen, und es wird mir das Tadellosigkeit verschaffen und Wohlbefinden.

„Wie wohl ein Mensch eine Wunde einfettet zum Zwecke besseren Heilens, oder wie man wohl eine Wagenachse einschmiert zum besseren Fortschaffen der Last, ebenso auch nimmt ein Mönch gründlich überlegend die Nahrung zu sich, nicht zur Lust, nicht zur Ergötzung, nicht zu Schmuck und Zier, nur soweit es zum Bestande dieses Körpers dient, zur Erhaltung, um Schaden abzuwehren, um ein heiliges Leben führen zu können: So werde ich das alte Gefühl abtöten und neues nicht aufkommen lassen, und es wird mir das Tadellosigkeit verschaffen und Wohlbefinden.

„So weiß ein Mönch beim Essen Maß zu halten.

„Und wie weiht sich ein Mönch der Wachsamkeit?

„Da reinigt ein Mönch, auf- und abgehend, am Tage den Geist von hindernden Dingen. Im ersten Teil der Nacht, auf- und abgehend, reinigt er den Geist von hindernden Dingen. Im mittleren Teil der Nacht nimmt er nach Löwenart die rechte Seitenlage ein, einen Fuß auf den andern gelagert, achtsam, besonnen, der Zeit des Aufstehens gedenkend. Im letzten Teil der Nacht reinigt er, nachdem er sich erhoben hat, auf- und abgehend den Geist von hindernden Dingen.

„So widmet sich ein Mönch der Wachsamkeit. Mit diesen drei Dingen begabt, weilt ein Mönch schon in diesem Dasein hochbeglückt, seine Einsicht auf die Vernichtung der Triebe gerichtet."

Sie sagen: Wer kann das durchführen? Morgens, wenn ich aufwache, ist es höchste Zeit zum Aufstehen; ich muß mich in Hast ankleiden, muß in Hast essen, dränge mich in eine überfüllte Elektrische oder Untergrundbahn, lange an meiner beruflichen Stätte, sagen wir in einem der großen Warenhäuser, an, werde hier den ganzen Tag hin- und hergehetzt, habe kaum Zeit, meine

Butterbrote zu essen, komme abends überhungert nach Hause und suche in meiner verspäteten Mahlzeit das an Nahrungsmenge nachzuholen, was ich mir am Tage nicht habe zuführen können, und sinke bald darauf übermüdet in Schlaf, um am nächsten Tag denselben Reigen wieder aufzuführen, vorausgesetzt, daß nicht eine besondere Sensation mich noch in ein Kino oder Theater oder einen Vortrag zieht. Wie kann ich bei solchem Leben solche Forderungen erfüllen?

Das ist richtig! Bei solchem Leben kann man nicht solche Forderungen erfüllen, und so kommt letzten Endes alles darauf an, frühzeitig und bewußt, so weit es irgend in unseren Kräften liegt, unser Leben so zu gestalten, daß wir nicht in solche Tretmühle geraten, sondern Spielraum und Muße für uns selber behalten.

Es ist wahr; nicht bei allen wird sich das ermöglichen lassen, aber doch bei einer erheblichen Zahl und vielleicht bei mehr als man annehmen möchte, wenn der gute Wille da ist. Es gibt Menschen, denen ein übles Kamma den Weg zu einem Leben der Selbstbesinnung unbarmherzig verschließt, bei denen es heißt: Vom Morgen bis zum Abend Hasten und Jagen, wenn man sich am Leben erhalten will; aber es gibt auch Menschen, und nicht einmal sehr wenige, bei denen das nicht der Fall ist, die wohl zur Selbstbesinnung Zeit und Möglichkeit finden würden, wenn der gute Wille da wäre.

Ich kann sagen, daß bei der Erbauung des Buddhistischen Hauses die Idee mit maßgebend war, die Möglichkeit für ein Leben der Selbstbesinnung zu schaffen oder diese Möglichkeiten doch zu heben, zu fördern. Das ist ja auch zum Teil gelungen, aber trotz aller Mühe läßt sich nicht verkennen, daß wir hier dauernd vom Strom der Außenwelt umbrandet und angenagt werden. Das Buddhistische Haus stellt ein großes Gelände dar, mehr als 12 Morgen; wir sind rings von fertigen oder projektierten Straßen umgeben und insofern äußerlich eine kleine Welt für sich, aber innerlich ist es trotzdem schwierig, sich von störenden Einflüssen fernzuhalten.

Das hat mich auf dem einmal beschrittenen Wege weiter getrieben.

In diesem Sommer, bei meinem letzten Aufenthalt auf der Insel Sylt an der Nordsee, wo ich seit vielen Jahren ansässig bin, hat es sich ergeben, daß ich auf diesem Wege weiter gehen konnte. Es bot sich mir die Möglichkeit, in einer völlig einsamen und dabei nicht einmal zu abgelegenen, nachdenklich-schönen Landschaft ein großes Gelände von etwa 40 Morgen oder gar mehr zu erwerben. Ich habe diese Möglichkeit ausgenutzt, habe das Gelände erworben und will, sobald als irgend angängig, eine Siedelung darauf errichten, die streng das mönchische Leben befolgt, mit Ausnahme des e i n e n Punktes, der in unsern Ländern nicht zu verwirklichen ist: der Bettelgang von Haus zu Haus.

Aber auch hier ist vielleicht ein Ersatz, wenn auch nur ein schwächlicher Ersatz zu schaffen. Wenn es soweit ist, daß das erste Haus fertig ist, daß ein Würdiger es bewohnt, so ist allen ernsten Anhängern Gelegenheit gegeben, durch Spenden von Geld und Lebensmitteln, vor allem dauerhaften Lebensmitteln wie Reis, getrocknete Früchte, Nüsse, Honig, kondensierte Milch usw. an der Unterhaltung dieses Würdigen mitzuhelfen. Die Anhänger werden dann jedesmal benachrichtigt: Es weilt ein Würdiger da! Helft mit, ihn zu unterhalten. Alle solche Gaben sind leicht zu erschwingen, auch für den Unbemittelten.

Aber ehe es soweit ist, ist Gelegenheit genug gegeben zum Mithelfen. Die Opfer, die zur Ausführung dieses Planes gebracht werden müssen, sind groß und übersteigen die Kräfte eines Einzelnen. Wer in der Lage ist, der helfe mit durch Spenden. Er hilft sich selber damit, sei es unmittelbar durch den Segen des Gebens, sei es mittelbar, daß er selber später einmal an der gleichen würdigen Stätte lebt.

Das zur vorläufigen Kenntnis dieses Planes, von dem ich von Herzen hoffe, daß ihm Gedeihen beschieden sein möge. Ein stark gefühltes Bedürfnis erfüllt er sicher. Wir brauchen ein Ding, das man etwa ein weltliches Kloster nennen könnte. Dies soll der Anfang sein. Helfen Sie mit anfangen, soweit es in Ihren Kräften steht. Alle wirkliche Weltverbesserung geht vom rechten Denken aus, und rechtes Denken ist jene edle Pflanze, die nur auf dem keuschen Boden der Einsamkeit und der Abgeschlossenheit zur vollen Entwickelung kommen kann.

(Anmerkung der Herausgeber: Über diesen Plan vergl. die Anmerkung Seite 26.)

UPOSATHA NOVEMBER 1927

Buddhistische Propaganda.

Vorgelesen wird die Lehrrede „Punna“ (Majjh. Nik. 145) und aus „Loslösung“ (Das Buch Pubbenivasa S. 23/35).

Sie haben hier zwei Vorlesungen gehört. Die erste ein budhistisches Sutta, echtes Buddhawort, die andere eine Novelle aus dem Buch Pubbenivasa. Beide zusammen sollen Ihnen die Verschiedenheit der Propaganda in Buddhismus und Christentum zeigen, aus welcher Verschiedenheit auch wieder ein Schluß zu ziehen ist auf die Wesensverschiedenheit beider.

Der Buddhismus ist, wie das Christentum, eine Weltreligion. Beide sind sie nicht auf eine bestimmte Welt beschränkt, wie etwa die jüdische Religion, noch auf einen bestimmten Kulturkreis, wie etwa der Hinduismus, sondern beide erheben sie den Anspruch, der ganzen Welt, der ganzen Menschheit etwas zu bringen. Aber so verschieden wie das Wesen beider Religionen, so verschieden sind auch die Mittel, deren sie sich hierbei bedienen.

Als ich vor Jahren in Point Pedro, dem nördlichsten Ort der Insel Ceylon mich aufhielt, wurde mir da der Baum gezeigt — soweit ich mich noch entsinnen kann, war es ein großer Feigenbaum — unter dem Franz Xaver, der Jesuiten-Apostel, zuerst in Indien gepredigt hatte. Krank, mitgenommen durch eine lange, anstrengende Seereise, hatte er trotzdem nicht gezögert, nach dem ersten Schritt, den er an Land getan hatte, sofort sein Evangelium zu predigen.

Daß das buddhistische Ceylon für das Christentum aus rein religiösen Gründen nie viel übrig gehabt hat, ist bekannt. Xaver hat wohl hier mit nicht viel mehr Erfolg gepredigt wie unser Missionar (in der Novelle, Anm. d. Herausgeber) in Badulla; aber es kommt auch hier nicht auf den Erfolg an, sondern auf den eingeschlagenen Weg: der erste Schritt an Land ist gleichbedeutend mit dem Darbieten des christlichen Evangeliums und seiner Heilsgüter. So handelt ein Mensch, der ganz voll ist von dem Gut, das er andern mitzuteilen hat, und der infolgedessen jede nur mögliche Gelegenheit benutzt, um von diesem Gut mitzuteilen. Ob Nachfrage, ob Verlangen danach besteht, das ist gleichgültig. Es wird angeboten, um nicht zu sagen: aufgedrängt. Im Wesen jeder

Glaubensreligion liegt die Bekehrungssucht. Propaganda treiben heißt hier Bekehrungsversuche machen und auf diese Weise die Gemeinschaft der Gläubigen mehren. Das Wesen des Buddhismus bringt es mit sich, daß diese Art der Propaganda ihm versagt ist. Bekehrungsversuche im Buddhismus haben so wenig Sinn, wie es Sinn hat, jemanden zur richtigen Lösung einer mathematischen Aufgabe zu bekehren. Der Betreffende muß den in der Aufgabe versteckten Fehler selber ausrechnen; dann wird er auch selber wissen, daß es richtig ist. Tut er das nicht, so werden alle Bekehrungsversuche wertlos sein, auch wenn sie die richtige Lösung geben.

Es nennt sich ja mancher einen Buddhisten. Er spricht vom Buddhismus, ja er mag sogar in der richtigen Weise von ihm sprechen, aber hat selber die Aufgabe, die hier gefordert wird, nicht vollzogen, und er gleicht einem Menschen, der die richtige Lösung der Aufgabe einfach auf gut Glück hinnimmt.

Welches ist denn nun aber der Weg, auf dem der Buddhismus sich fortpflanzt? Ich antworte: Es ist der Weg, wie er einer Wirklichkeitslehre entspricht: Es genügt nicht, daß man über ihn redet und ihn lobend verbreitet. Er muß erlebt, muß lebendig verwirklicht werden. Wir dürfen nicht annehmen, daß der ehrwürdige Punna sich damit abgegeben habe, an den Straßenecken den Dhamma zu predigen. Still, ernsthaft, entschlossen hat er ihn gelebt und so langsam aber unwiderstehlich das an sich gezogen, was vom Buddha-Wort überhaupt angezogen werden kann.

Das muß man wissen, daß durchaus nicht all und jeder vom Buddhawort angezogen werden kann. Der Buddha selber gibt im Saccaka-Sutta folgende drei Vergleiche: Da liegt ein Stück Holz im Wasser, von Wasser durchsogen; meinst du, daß man aus diesem durch Reiben eine Flamme erwecken kann? — Nein! — Ferner: Da liegt ein Stück Holz freilich auf trockenem Grund, aber es ist feucht, von Wasser durchsogen. Meinst du, daß man aus ihm eine Flamme erwecken kann? — Nein! — Und endlich liegt ein Stück Holz, selber trocken auf trockenem Grund. Meinst du, daß man aus ihm eine Flamme entwickeln kann? — Ja!

Ebenso geht es auch mit der Aufnahmefähigkeit für, mit der Entzündbarkeit durch die Lehre. Es mag ein Mensch, wie das im

Wasser treibende, nasse Holz, in ungünstiger Umgebung leben und selber ungünstig beanlagt sein. Zu ihm spricht der Buddha vergebens. Oder es mag ein Mensch zwar in günstiger Umgebung leben, gleich dem auf trockenem Land liegenden nassen Holz, aber er selber ist ungünstig veranlagt. Und da mag endlich ein Mensch, gleich dem auf trockenem Grund liegenden trockenen Holz, in günstiger Umgebung leben und selber günstig veranlagt sein. Wenn der die Lehre vom Entsagen, vom Loslassen, vom Aufhören, vom Verlöschen hört, so entflammt er in verstehendem Mitschwingen; er erhebt sich, erheitert sich, er merkt: Es gibt ein Entrinnen aus diesem Samsara, für immer! Ja, das gibt es! Für ihn formt sich sein ganzes Verhalten dem Leben gegenüber zu dem großen Dreiklang: Lust an der Welt im Beginn, Leid in der Mitte und Entrinnen aus diesem allen am Ende.

Freilich, um vom Buddhawort ergriffen zu werden, muß es da sein. Um dazusein, muß ein Buddha in dem betreffenden Kappa, dem betreffenden Weltabschnitt aufgetaucht sein gleich einer allerseltensten Blume. Durchaus nicht in jedem Kappa erblüht ein Buddha. Es gibt viele, viele Kappas ohne Buddhas, ohne Erleuchtete. Das sind dunkle Weltabschnitte, denen das Kappa, in dem wir gegenwärtig zu leben das Glück haben, als ein vom Buddhalicht durchstrahltes gegenübersteht. Ja, unser Kappa, unsere Weltperiode ist ein „Glückliches Kappa", weil in seinen unermeßlich langen Zeiträumen ihm dreimal ein Buddha erstanden ist.

Man spricht viel vom Elend der gegenwärtigen Zeiten. Gewiß, Elend genug! Aber das alles wiegt gering gegenüber dem Vorzug unserer Zeiten, von der Lehre beschienen zu sein. Werde ein jeder sich klar über diesen Vorzug. Suche er ihn nach Kräften auszunutzen, damit er nicht kostbare Zeit unwiederbringlich verliert.

Aller Gaben beste ist der Lehre Gabe.

UPOSATHA DEZEMBER 1927

Produktivität.

Ich pflege zu sagen: Der Buddhismus ist eine bittere Arznei. Wie eine solche nur der nimmt, der weiß, daß er sie nötig hat, so wird nur der zum Buddhismus sich wenden und seinen Zuchtgang gehen, der da weiß und begriffen hat, daß Leben Leiden ist. Und Leiden ist etwas, dem man natürlicherweise versuchen muß, zu entfliehen.

Hier haben nun die Weltmenschen da draußen zwei Einwürfe bereit. Ich bemerke, daß wir Buddhisten unter Weltmensch alles verstehen, was an der Welt hängt; mag es sich um Menschen handeln, die an einer jenseitigen Welt hängen in Form der Religionen und der Gottidee, also um gläubige Weltmenschen, oder mag es sich um Weltmenschen handeln, die an der diesseitigen Welt hängen, also um ungläubige Weltmenschen; sie sind alle Weltmenschen.

Der ungläubige Weltmensch wird dem Grundsatz des Buddhismus vom Leben als Leiden entgegenhalten: „Leben ist für mich kein Leiden! Für mich überwiegen die Freuden, und es ist ja gerade die Kunst des Lebens, das Freudige zu betonen und es dem Leidigen gegenüber herauszuheben."

Der gläubige Weltmensch sagt: „Leben ist freilich Leiden, aber Leiden ist unsere, der Menschen, größte Kostbarkeit. Leiden ist unerläßlich zu unserer Reinigung und geistigen Vervollkommnung."

Beide, der gläubige wie der ungläubige Weltmensch haben von ihrem Standpunkt aus recht, aber sie haben trotzdem unrecht, weil ihrer beider Standpunkt falsch ist. Beide gehen sie von der Vorstellung aus, daß Leiden etwas ist, das dem Leben anhaftet, etwa wie der Rost dem Eisen, und das somit vom Leben abgestoßen werden kann, so daß ein leidenfreies, leidengereinigtes Leben zurückbleibt. Der ungläubige Weltmensch sucht dieses Ziel auf sozialem Wege, durch Staatsfürsorge, durch Verordnungen und Gesetze zu erreichen: er will für alle Menschen den Himmel auf Erden schaffen und schafft vorläufig nichts als eine Hölle; was ihn aber nicht weiter anficht. Er sagt: „Laßt euch nicht irre machen, habt Geduld, und nach der Hölle wird der Himmel sich ganz von selber auftun." Der gläubige Weltmensch erwartet dieses vom Leid gereinigte Leben als das Ewige Leben im Jenseits, als das Gnadengeschenk Gottes.

Zwischen und oberhalb beider steht der Buddhist, der einzige Kenner der Wirklichkeit, der geistig Erwachsene, der da weiß: In der Wirklichkeit ist nichts umsonst. Ein Leben an sich, d. h. ein Leben, das dasein könnte, ohne, um dazusein, in jedem Augenblick seine Zahlungen an die Wirklichkeit zu machen, das gibt es nicht. Wo Leben ist, da muß gelebt, erlebt werden; wo gelebt wird, da muß gewirkt werden, wo gewirkt wird, da muß gegriffen werden, geistig, körperlich.

Für den Buddhisten, in buddhistischer Einsicht wird Leben durch und durch, restlos zu einem geist-körperlichen Greifevorgang. Greifen weist auf Hunger, Hunger auf Mangel, Unausgeglichenheit zurück. Leben ist Leiden, weil es ein rest- und rastloser Greifevorgang ist. Als solches ist Leiden nicht etwas, das als Eigenschaft dem Leben anhaftet, sondern Leben selber ist Leiden, nichts als Leiden, weil es nichts als Greifen ist.

Trotzdem aber ist der Buddhismus kein Pessimismus. Denn mit dieser Einsicht in die Leidensnatur alles Lebens tut auch der große Weg zum Entrinnen sich auf: Ein Leben, das nichts ist als ein geist-körperlicher Greifevorgang, ohne wesenhaften Kern in sich, ein solches Leben kann aufhören; denn Greifen kann aufhören. Es ist das einzige Ding in der Welt, das aufhören kann. Kraft im Sinne des Glaubens, Materie im Sinne der Wissenschaft, beide sind sie zur Ewigkeit verdammt; aber das erste ist eine Fiktion, das zweite eine Hypothese. In Wahrheit ist nichts da als Greifen, und Greifen kann aufhören.

Damit eröffnet sich die letztmögliche Aufgabe alles Lebens: das Aufgeben. Es eröffnet sich der einzig-neue, der königliche Weg, der bisher noch unbegangene: der Nibbana-Gang. Im anfangslosen Treiben des Samsāra, von Geburt zu Geburt eilend in trauriger Einsamkeit ist alles schon erlebt, zu zahllosen Malen erlebt, alle Lust, alles Leid, alles Glück, alles Unglück, alle Höhen, alle Tiefen — eins nur ist noch nicht erlebt worden: das Aufhören und seine Verwirklichung.

Der Weltmensch sagt: „Das ist ein schlechter Gebrauch, der vom Leben gemacht wird. Leben will sich selber leben; will gelebt werden, will in allen seinen Möglichkeiten entwickelt werden, will produktiv sein! Also weg mit dem Buddhismus." Wir Buddhisten können nichts dagegen sagen. Der Weltmensch hat von seinem Standpunkt aus recht, aber was kann Leben dafür, daß es so ist, wie es ist!

Ein anderer aber, der philosophisch gut geschult ist, sagt: „Gut, ich nehme das an, aber ist es denn durchaus notwendig, daß diese letzte im Leben ruhende Möglichkeit in diesem Sinne, eben im Sinne des Aufhörens verwirklicht werden muß? Kann sie nicht auch als Sprungbrett zu einer neuen Lebensform und Lebensführung ausgemünzt werden, so daß Leben aus dieser letzten Einsicht gleichfalls als Sieger hervorgehen und aus der Aufhörbarkeit Anreiz zu neuem Leben schöpfen könnte? Anders ausgedrückt: Läßt sich die Aufhörbarkeit alles Daseins nicht auch praktisch, produktiv verwerten, ins Leben zurückdrehen, sozusagen vitaminisieren?

Vor etwa 14 Tagen mußte ich in der Volkshochschule in Halle einen Vortrag über Buddhismus halten. Ich bekam daraufhin von einem dort ansässigen Doktor der Philosophie ein Schreiben, in dem er die Frage stellt, ob denn die Einsicht, die der Buddhismus vom Leben gibt, durchaus zum Aufhören des Lebens führen müsse und nicht vielmehr zur Erhöhung und Mehrung der Lebenswerte ausgenutzt werden könne, um so der Menschheit zu dienen.

Das ist ein Gedanke, der sich durchaus sehr ideal und auch plausibel anhört, der aber doch in Wahrheit nichts zeigt als den völligen Mangel eigenen Erlebens von Seiten des Fragers. Daraus soll dem Frager kein Vorwurf gemacht werden. Er hat eben noch keine Möglichkeit des Erlebens gehabt. Setzt das Erlebnis ein, wird Leben als rest- und rastloser Greifevorgang, d. h. in seiner rein leidigen Natur begriffen, so hat es mit allen neuen Bewertungsversuchen ein Ende.

Es geht hier wie mit dem verdeckten Topf. Solange man den Deckel nicht gelüftet hat, mag er immer wieder Anreiz und Verlockung zu allerhand Bewertungen abgeben, hat man aber einmal den Deckel gelüftet und als Inhalt Unreinigkeit und Unflat gefunden, so hat es mit allen neuen Bewertungsversuchen ein Ende. Es ist hinfort nichts da als Ekel und Überdruß und es gibt nur e i n e n Beweis für wirkliches Erleben: eben diesen Ekel und Überdruß, der nur noch eine Möglichkeit läßt: das Aufhören, das Loslassen. „Wenn der Edle Hörer so erkennt, so durchschaut, wird er der Form (der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffe, des Bewußtseins) überdrüssig; überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei. Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein. Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier, so erkennt er."

Man wirft dem Buddhismus Mangel an Produktivität vor. Dieser Vorwurf ist uns und dem Buddhistischen Hause oft genug gemacht worden. Nun scheint der Begriff der Produktivität, Hand in Hand gehend mit dem Begriff der Entwickelung einer der neusten Schlager moderner Zivilisation zu sein; aber dem ist nicht so! Der gleiche Vorwurf ist, wie die Texte zeigen, schon dem Buddha selber gemacht worden.

In Ang. II Nr. 188 heißt es:

„Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha auf dem Berge „Geierspitze". Da begab sich Upaka, der Sohn der Mandikā, zum Erhabenen und nachdem er den Erhabenen begrüßt hatte, ließ er sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend nun sprach Upaka, der Sohn der Mandikā, zum Erhabenen so:

„Ich, o Herr, habe diese Meinung, diese Ansicht: Wer immer an einem anderen Tadel übt, der ist eben bei diesem Ausüben des Tadelns gänzlich unproduktiv und darin, daß er gänzlich unproduktiv ist, ist er tadelnswert und verwerflich.

„Wenn einer, Upaka, beim Ausüben des Tadelns gänzlich unproduktiv ist und darin, daß er gänzlich unproduktiv ist, tadelnswert und verwerflich ist, so bist eben Du, Upaka, der Du Tadel ausübst, bei diesem Ausüben des Tadelns aber gänzlich unproduktiv bist, darin daß Du gänzlich unproduktiv bist, tadelnswert und verwerflich.

„Gleich als wenn man, o Herr, ein aus dem Wasser auftauchendes Lebewesen mit großer Schlinge fangen würde, so bin nun ich, o Herr, als ich auftauchen wollte, vom Erhabenen in der großen Schlinge seiner Rede gefangen worden.

„Das ist ungut — so, Upaka, lehre ich, und in diesem Punkt wird unbegrenzt der Lehrgang, unbegrenezt die Auslegung, unbegrenzt das Zeigen der Lehre des Erhabenen, nämlich in diesem: Das ist ungut. Und dieses Ungute eben ist aufzugeben — so, Upaka, lehre ich, und in diesem Punkt wird unbegrenzt der Lehrgang, unbegrenzt die Auslegung, unbegrenzt das Zeigen der Lehre des Erhabenen, nämlich in diesem: Dieses Ungute ist aufzugeben. Das ist gut —, so Upaka, lehre ich, und in diesem Punkt wird unbegrenzt der Lehrgang, unbegrenzt die Auslegung, unbegrenzt das Zeigen der Lehre des Erhabenen, nämlich in diesem: Das ist gut. Und dieses Gute eben ist zu entwickeln — so, Upaka, lehre ich, und in diesem Punkt wird unbegrenzt der Lehrgang, unbegrenzt die Auslegung, unbegrenzt das Zeigen der Lehre des Erhabenen, nämlich in diesem: Dieses Gute eben ist zu entwickeln.

„Da nun erhob sich Upaka, der Sohn der Mandikā, durch die Rede des Erhabenen erfreut und befriedigt, von seinem Sitz, grüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll, machte die Rechtsumwandlung und begab sich zum Māgadher-König Ajātasutta Vedehiputta. Dem Māgadher-König Ajātasattu Vedehiputta erzählte er das ganze Gespräch mit dem Erhabenen, so wie es stattgefunden hatte.

„Nachdem er gesprochen hatte, wurde der Māgadher-König Ajātasutta Vedehiputta ärgerlich und unwillig und sprach: Wie frech doch dieser Salzmacherjunge ist, wie geschwätzig, wie unverschämt, daß er sogar glaubt, sich an den Erhabenen, den Heiligen, den Vollerwachten, heranmachen zu dürfen. Fort von hier, Upaka, verschwinde, ich will Dich nicht mehr sehen."

Liegt denn nun im Buddhismus überhaupt nichts Produktives? Ich antworte: Im Gegenteil! Er ist das einzige produktive System, und mit dem ersten Augenblick, mit dem man anfängt, Buddhist zu werden, die Lehre vom Aufhören, vom Aufgeben, vom Verlöschen zu verwirklichen, wird man produktiv!

Was ist denn letzten Endes der wahre Sinn des Wortes „produktiv"? Nun, der wahre Sinn ist der des Neuschaffens. Und was ist draußen, in der Welt der Weltmenschen aus diesem Wort geworden? Variationen, unerschöpfliche Variationen eines und desselben Themas: Leben. Was man herkömmlicherweise produktiv nennt, das ist in Wahrheit nichts als Wiederholung.

Vom niedrigsten Bauer bis zum höchsten Philosophen, vom gröbsten Arbeiter bis zum feinsten Diplomaten — alles nur Variationen, Abwandlungen eines und desselben Themas: Leben! Und in dieses öde Spiel des Stumpfsinns und des Geistesreichtums bricht der Buddha herein mit seiner Lehre vom Entsagen, von der Möglichkeit des Entsagens, von der zur Notwendigkeit werdenden Möglichkeit des Entsagens und mit all jenen neuen geistigen Gebilden, gedanklichen Formen, die gleich neuen Erdteilen, aus dem Ozean des Bewußtseins hochtauchen.

Als der Buddha vor die Tür des reichen Brahmanen tritt, auf seine Gabe wartend, spricht dieser: „Ich arbeite, ich säe, ich pflüge, ich jäte, ich wässere, ich ernte! Tu du das gleiche! So hast du auch zu essen und brauchst nicht zu betteln."

Der Buddha erwidert: „Ich pflüge, ich säe, ich ernte auch! Aber mein Pflügen, Säen, Ernten ist anderer Art als deines. Meine Pflugschar ist das Vertrauen, mein Samenkorn die Tatkraft, das zu ver-

wirklichen, was als recht erkannt ist, und meine Ernte ist die unerschütterliche Sicherheit Nibbanas, des endgültigen Verlöschens."

Es gibt einen Ausdruck im Buddhismus, der durchaus der Produktivität dem Wort sowohl wie dem Sinn nach entspricht. Dieser Ausdruck ist das Wort Bhāvanā. Es begreift alle jenen gedanklichen Entwickelungsformen, jene neuen, nie zuvor gehörten, die aus der neuen Einsicht in das Leben hervorquellen. Neu sind alle diese Entwickelungsformen aber nur, wenn sie eben der neuen Einsicht folgen und dem Abbau von allem diesen, nicht aber neuem Aufbau dienen. Und daß sie tatsächlich dem Abbau dienen, dafür gibt es ein untrügliches Kennzeichen: ein neues, zuvor nicht gekanntes Gefühl der Freudigkeit und des inneren Glücks, das mit Haben und Haften, mit Wünschen und seiner Erfüllung nichts mehr zu tun hat. Freudigkeit und Glücksgefühl, das Glück des Entsagens zieht sich wie ein roter Faden durch die Gedankenwelt des Buddhismus, bis alles schließlich verklingt in der Ruhe des letzten, unerschütterlichen Gleichmuts.

Der Weg, den der Buddha zeigt, ist lang, ist schwer; er verlangt viel Opferwilligkeit, viel Entsagungsmut; aber er trägt seinen Lohn in sich vom ersten Schritt ab, der wirklich gegangen wird. Zugreifen, Begehren muß auf Lohn warten und wird sich oft enttäuscht finden; nichtzugreifen, Lassen ist Lohn in sich, braucht nicht auf Lohn zu warten.

Ich weiß wohl, man sagt trotzdem: Der Buddhismus paßt nicht für die Menschen, insonderheit nicht für die Jugend. Aber ich sage: Paßt denn dieses wahnwitzige Hasten, diese laute Lebensbetonung durchaus für die Jugend? Sollte da ein Tröpfchen echten Buddhismus nicht von wohltätigsten Folgen sein? Man lasse doch die letzten Konsequenzen, man genieße die Blüten, die am Wege sprießen: Nachdenklichkeit, Rücksicht, Duldsamkeit, Toleranz. Der Buddhismus, die Einsicht, die er gibt, macht duldsam; er schafft das Bewußtsein der Selbstverantwortlichkeit und damit erst die volle Menschenwürde. Erst wenn ich weiß, daß ich der Herr meines Schicksals bin, bekommt Leben wahren Sinn und wahre Bedeutung.

Man fürchte sich nicht vor dem neuen Ton, der damit in das Leben, vor allem das Leben des Westens einziehen würde. Professor Driesch sagte in einer Ansprache, die er in einem buddhistischen Kloster in Peking hielt: „Wir brauchen Buddhismus". Wir brauchen ihn, vielleicht nötiger als das tägliche Brot. All unser Elend

kommt letzten Endes nicht aus Mangel an Nahrung, sondern aus falschem Denken. Hier gibt es nur eine wirkliche Hilfe: den Buddhismus.

Wurde dieses gesagt, so wurde es darum gesagt.

UPOSATHA JANUAR 1928

Von Religion zur Weltreligion.

Es ist interessant und für den Gegenstand selber lehrreich, in welcher Form die drei Weltreligionen Buddhismus, Christentum und Mohammedanismus ihren Aufstieg von Religionen schlechthin zu Weltreligionen gemacht haben. Keine Weltreligion kommt als solche zur Welt, sie muß es erst im Verlauf eines naturgemäßen Wachstums werden. Eine Religion kann aber auch nie Weltreligion werden, wenn sie nicht von vornherein den Keim dazu in sich trägt und sich selber mit dem Anspruch auf einen solchen begabt weiß.

Christus vergleicht das „Reich Gottes" einem Senfkorn, das im Anfang das kleinste unter den Gewächsen ist und schließlich die größten Bäume überragt. Alles Christentum ist seinem Wesen nach Katholizismus. Katholizismus heißt: das, was auf das Ganze (kat'holon) geht. Der Buddha spricht im Anguttara-Nikaya in einem merkwürdigen Sutta von einer Reihe von Träumen, die er vor seiner Buddhaschaft als Bodhisatta gehabt habe; von denen der erste der war: „Mir träumte, ich läge mit dem Haupt auf dem Himalaya, mit der linken Hand auf dem östlichen, der rechten auf dem westlichen Ozean und mit beiden Füßen auf dem südlichen Ozean ruhend". Er selber nennt sich dementsprechend von vornherein „den Lehrer der Götter und Menschen". Alles Lebendige ist sein Bereich.

Als drittes der Islam als die Weltreligion des Schwertes, mit seinem Motto: Krieg den Ungläubigen; Bekehrung zur rechten Lehre, aller ohne Ausnahme, im Notfall mit Gewalt, mit Feuer und Schwert, bis zur Vertilgung vom Erdboden. Recht zum Dasein, d. h. zum Dasein vor Gott haben nur die Rechtgläubigen. Rechtgläubigkeit entscheidet, sie steht über Nation und Rasse. Der elendeste Sudanneger, wenn er rechtgläubig ist, steht in den Augen des echten Mohammedaners höher als der sozial oder geistig bevorzugte Nichtgläubige; er gehört der großen Gemeinde der Gottgefälligen an und bildet mit ihnen eine Familie.

Als diese Religion des Schwertes ist der Islam gleich einer sengenden Flamme über die Länder Vorderasiens und Nordafrikas dahingejagt bis zum Moghrib al uksa, d. h. dem Land im äußersten Westen, dem heutigen Marokko, in dem heute noch mohammedanischer Fanatismus der europäischen Kriegskunst die Wage hält.

So steht das Christentum da als die Weltreligion des Heiltumes, des göttlichen Gnadengeschenkes, der Buddhismus als die Religion des Lehrtumes und der Islam als die Religion des Schwert- und Herrschtumes.

Ich sagte vorhin: Keine Religion kann Weltreligion werden, wenn sie nicht den Keim dazu in sich trägt. Dieser Keim ist bei allen dreien der Begriff der Ganzheit. Nur wer da weiß, daß er etwas Ganzes bringt, kann auf das Ganze gehen. Aber wie wenig, ja letzten Endes gar nichts das Wort besagt, das sieht man hier. Wie ungeheuer verschieden ist das, was sich hier bei den dreien unter dem Begriff der Ganzheit verbirgt! Im Islam die starre, kompromißlose Alleinheit des Monotheismus mit seiner durchaus folgerichtigen Prädestinations- (Vorherbestimmungs-) Lehre (Kismet). Im Christentum das Ganze, die Einheit in der kompromißmäßigen und damit sich selber stark kompromittierenden Form der heiligen Dreieinigkeit, dem Brutbett theologischer Streitigkeiten. Schon gleich nach Anerkennung des Christentums unter Konstantin dem Großen wurde diese Einheit als Dreieinigkeit zum Ketzertum des Arianismus ausgebeutet, indem Arius behauptete, daß Gott-Vater und Gott-Sohn einander nicht wesensgleich, identisch seien, sondern nur ähnlich, nicht homo-usius, sondern homoi-usius. Im großen Konzil zu Nicäa wurde diese Streitfrage durch Konstantin selber auf rein autoritativem Wege geschlichtet durch Verdammung des Arianismus als einer Irrlehre, was praktisch freilich wenig Wirkung hatte, indem das Denken sich ganz naturgemäß immer wieder auf die Vorstellung verirrte, daß einem Gottvater, dem Schöpfer Himmels und der Erde, aus eigenem Machtbeschluß eine Priorität dem Sohn gegenüber zustehen müsse, und wäre es nur die des Zeitlichen. Aber der angeborene Instinkt des Katholizismus, der Gedanke der Alleinheit, der allein dem Katholizismus Leben und Daseinsmöglichkeit gegenüber seinen religiösen Rivalen gab, siegte, und das Opfer des Intellekts mußte gebracht werden.

Man bedenke hierbei wohl: Ein Glaube, der kein Opfer des Intellekts bringen will, ein rationalistischer Glaube, ist kein Glaube.

Ein Glaube, der darüber spekuliert und rationalisiert, wie Jesus von den Toten auferstehen kann, wie er gen Himmel fahren kann, wie er Mensch und Gott in einem sein kann u. s. w., das ist kein Glaube. Der Glaube lebt vom Opfer des Intellekts. Eine Glaubensreligion, die ihren Anhängern dieses Opfer erleichtern oder gar abnehmen will, die hat den tiefsten Sinn, die tiefste Wesenheit des Glaubens nicht begriffen. An diesem Fehler leidet der Protestantismus. Diesen Fehler hat er gemacht, ihn macht er immer wieder, und an dieser Schwäche wird er zugrunde gehen. Die Witterung des Katholizismus ist hier unendlich viel feiner. Er weiß den Menschen menschlich zu nehmen und weiß, daß ihm mit dem Abnehmen der Glaubenslast auch der Glaubenshalt verloren geht.

Und endlich im Buddhismus diese Ganzheit des Erlebens, wie sie in der Form des immer wieder aufs neue sich selber Ergänzens im geist-körperlichen Greifevorgang sich darstellt. „Das Ganze werde ich euch zeigen!" sagt der Buddha. „Und was, ihr Mönche, ist das Ganze? Das Auge und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und die Gerüche, die Zunge und die Geschmäcke, der Körper und die Berührungen, das Denken und die Dinge. Das ist das Ganze. Wer da, ihr Mönche, dieses Ganze übergehend ein anderes Ganzes zeigen wollte, bei dem wäre das leeres Gerede und der würde nur sich selber schaden, wie das eben so ist bei einer Sache, die man nicht beherrscht." (S. N.).

Also der Begriff der Ganzheit, des Allabschließenden bei allen drei Weltreligionen, im Islam und Christentum die Ganzheit als Alleinheit Gottes, d. h. als Glaubenssache, im Buddhismus die Ganzheit als Erlebnis. Das Bewußtsein, dieses Ganze, die Einheit zu bringen, macht sie ja erst zu Weltreligionen, d. h. zu Weltreligionen in der Anlage, und es wird auf die äußeren Umstände ankommen, wie diese Anlage, dieser Keim sich entwickeln, d. h. seinen Weg von bloßer Religion, vom religiösen Aperçü zur Weltreligion machen kann.

Auch hier ist eine gewisse Gleichheit bei allen dreien nicht zu verkennen. Alle drei setzen sie in einer Periode der religiösen Zersplitterung, des religiösen Chaos, eines religiösen Polymorphismus (Vielgestaltigkeit) ein, die ihren Höhepunkt erreicht zu haben scheint und droht, sich in sich selber totzulaufen. Das gilt vor allem für das jung aufkeimende Christentum gegenüber der damaligen heidnischen Welt, die sich in dem einen Wort des Imperium Romanum, des Römischen Weltreiches zusammenfassen ließ.

Ich habe mich oft gefragt: Worin beruht wohl eigentlich die unsägliche Anziehungskraft dieses Evangeliums aus dem jüdischen Lande, die es ihm, diesem Evangelium, schließlich möglich macht, die politisch, sozial, kulturell durch Jahrhunderte alte Tradition gesicherte Hochburg des antiken Heidentums über den Haufen zu werfen?

Ich habe viel hierüber nachgedacht, auch viel darüber gelesen, und ich habe nirgends eine befriedigende Antwort gefunden. Erst sehr langsam kam mir selber die Überzeugung: Es ist die Saugkraft des Ganzen, des All-Einen!

Schließlich liegt in jedem Religionsstifter ein geniales Moment. Das geniale Moment Jesu war dieser Begriff des All-Einen in der Person des Gottvaters, mit dem für alle Menschen ausnahmslos, für die Ganzheit des Menschtums der Begriff der Gotteskindschaft mitgegeben war.

Bei einem Zündfunken kommt es ausschlaggebend darauf an, auf welches Brennmaterial er trifft. Mag er noch so klar und glänzend sein, trifft er auf feuchtes Material, so wird er ruhmlos verglimmen. Es ist das weltgeschichtliche Moment des Christentums oder richtiger: des Jesu-Gedankens von der All-Einheit Gottes und der Gott-Kindschaft aller Menschen ihm gegenüber, daß er in die Zeit der vollendeten Dekadenz des antiken Heidentums fiel. Es war der Funke, der auf trockenes Gras fiel.

Die eigentliche römische Religion hatte im Laufe der Jahrhunderte große Wandlungen erlebt. Ursprünglich reine Staatsreligion, Dienerin des Staates, im Dienst des Staates stehend und arbeitend wie Steuern einnehmen, Soldaten ausheben, Kriege führen usw., war sie um die Wende der christlichen Zeitrechnung an dieser ihr eigenen Kahlheit und bloßen Zweckmäßigkeit zu Falle gekommen. Was dem aufs äußerste nüchternen, rechnerischen, realistischen Geist der ursprünglichen Römer zusagte, das sagte den vielen fremden Völkerschaften, die allmählich in das Imperium hineinbezogen wurden, nicht mehr zu. Man verlangte von der Religion mehr. Religion sollte nicht nur zum Kopf, sondern auch zum Herzen sprechen.

Der erste Durchbruch der alten römischen Staatsreligion vollzog sich in der Vergottung der eigenen Kaiser. Ihr folgt die Heranziehung ausländischer Kulte, die sehr bald ein Pantheon, eine Art Göttermuseum nötig machte, wenn vielleicht auch die hier aufgestellten verschiedenen Göttergestalten von nah und fern ursprüng-

lich nichts waren als tatsächlich nur Museumsstücke. Aber das Eis war gebrochen, die alt-römische Staatsreligion, von der der Staat mit Recht sagen konnte: „Die Religion gehört mir!“ war kraftlos geworden, und von allen Seiten, vor allem aus dem religiösgeschwängerten Orient, aus Syrien und Ägypten, drängten die neuen Kulte, vorläufig noch als Geheimkulte, sich in das römische Staatsleben.

Zur Zeit als das junge Samenkorn des Christentums anfing zu keimen, war die Buntheit der religiösen Kulte zu ihrem höchsten Höhepunkt gestiegen. Einzelne Göttergestalten tauchten auf, verschwanden. Neue Kulte erhoben ihre Ansprüche und fanden suchende Geister, die sich ihnen anvertrauten. In Religiosität machen war damals ein gutes Geschäft.

Die letzte Blüte auf diesem unerschöpflich neu sprießenden Saatfeld war, nächst dem Manichäismus, der nur für den äußersten Osten des Reiches Bedeutung hatte, der Mithras-Kult, wahrscheinlich aus Persien, dem Land des Sonnenkults stammend und über das ganze Imperium bis nach Gallien und Britannien sich fortsetzend. In der Rheingegend müssen berühmte Mithras-Heiligtümer gewesen sein, wie die aufgefundenen Baureste beweisen.

Wie groß die Sucht nach der Religion, das religiöse Suchen gewesen sein muß, das geht aus den Prüfungen hervor, denen die Aspiranten sich unterwerfen mußten, ehe sie in einen dieser neuen Kulte, die gleichzeitig bis zu einem gewissen Grade immer Geheimkulte waren, aufgenommen wurden. Beim Mithraskult spricht man von wochenlangem Fasten, von tagelangem Liegen im Schnee. Manch einer mag dabei nicht nur Gesundheit, sondern auch das Leben gelassen haben. Aber die durch das bunte Gewirr der religiösen Strömungen gequälten Geister taten alles da, wo sie hoffen konnten, aus diesem Chaos vergänglicher Göttergestalten zu der ersehnten, erhabenen Einheitlichkeit alles Göttlichen zu kommen.

Man glaubt gemeinhin — ich selber war auch bisher der Ansicht —, daß es der Pöbel des römischen Weltreiches war, der vor allem sich unter dem Banner des Christentums und seinem Evangelium scharte, und daß das junge Christentum sozusagen eine Art Gegenstück des Sklavenaufstandes unter Spartakus war; aber nach dem, was man jetzt über diese Verhältnisse weiß, scheint das durchaus unwahrscheinlich. Im Gegenteil, die geistig Hochstehenden, die Suchenden, die mit sich und den Lebensrätseln Ringenden scheinen

von vornherein ein hohes Kontingent an der Masse des jungen Christentums gebildet zu haben. Mit dem Pöbel hätte man sicher nicht viel Federlesens gemacht; aber schon sehr früh, schon unter den Kaisern der ersten Jahrhunderte nach der christlichen Zeitrechnung, vor allem unter dem gewaltigen Diokletian tauchen Christen auf als hohe Würdenträger bei Hofe, die bei dem Kaiser offenes Ohr hatten. Und da es nun einmal Eigenart des alt-römischen Geistes war, die Religion lediglich als Mittel zu politischen Zwecken zu gebrauchen, sie in den Dienst des Staates zu stellen, so konnte von irgend einem Interesse für das Christentum als Religion als solche, von irgend einer beschränkten oder gar fanatischen Parteilichkeit zu seinen Gunsten bei diesen Kaisern gar keine Rede sein. Vor allem das Bild des Diokletian, dieses vielleicht größten der römischen Cäsaren als eines fanatischen heidnischen Wüterichs, ist einzig von christlichen Schriftstellern gezeichnet worden. Wie die andern Cäsaren vor und nach ihm tat Diokletian nichts, als daß er kühl erwägend abwartete: „Hilft mir das, um meine riesige Regierung zu stützen?“ Als er einsah, daß das Christentum noch nicht stark genug war, um die Last der Regierung stützen zu können und auch wieder nicht schwach genug, um nicht störend in den ungeheuren Betrieb einzugreifen, da entschloß er sich zu dem, zu dem er sich im wohlverstandenen Reichsinteresse entschließen mußte. Gedrängt von seinen Mitkaisern, beschränkten Köpfen, für die die Religion nicht mehr werktätiges Regierungsinstrument, sondern Ding an sich war, ließ er die Verfolgungen eröffnen, und es scheinen gerade die hochstehenden Christen gewesen zu sein, die ihnen zum Opfer fielen.

Aber diese jahrelangen Verfolgungen waren es auch, die das junge Christentum zum engeren Zusammenschluß drängten, und in denen sich jene feste Gliederung als Vorläufer künftiger Hierarchie bildete, mit der sie nach Diokletians freiwilliger Abdankung auf den Plan trat und sich als machtvolles politisches Instrument dem neuen Kaiser empfahl.

Das war die Sachlage unter Konstantin dem Großen, der bald nach Antritt seiner Regierung vor die Frage gestellt wurde: „Auf was stütze ich mich besser; auf das morsche, sich in sich selber verzehrende Heidentum oder auf dieses jugendfrische, straffe Gebilde, das in der Hand eines geschickten Staatslenkers ein unvergleichliches Machtmittel werden müßte?“

Und solch ein unübertrefflicher Zügelhalter war Konstantin, den die Nachwelt den Großen nennt. An jener Skrupellosigkeit, mit der er unter seinen Rivalen aufräumte, sind vielleicht nur große Scheusale der Renaissance ihm zu vergleichen. Diokletian scheute den Mord und fühlte sich noch durch die Bande persönlicher Ehrenhaftigkeit gebunden; er wußte, was Kaiserwort ist. Dem Konstantin war dieses alles fremd. Er kannte nur eins: das Interesse seiner Herrschaft, mit jener naiven Unangekränkeltheit, mit der das echte Weib nur eins kennt: den Anspruch auf den Mann.

Zu klug, um sich von vornherein festzulegen, hob er vorläufig nur die Verfolgungsedikte auf, und sofort schoß die Saat des Christentums in einer wahrhaft überraschenden Weise an allen Ecken und Enden hoch. Die christlichen Höflinge in der Umgebung des Kaisers tauchten wieder hoch und versuchten sein Ohr für sich zu gewinnen. Des Kaisers Mutter, die greise und fromme Helena, stand bald in ihrem Bann, und so geschah es, daß das junge Christentum im vierten Jahrhundert den welthistorischen Schritt von Religion zu Weltreligion vollzog. Große Schwenkungen des Kaisers folgten, und das Moment der Macht, des Hierarchischen, an dem das Christentum von jeher gekrankt hat, zog schon jetzt in das junge Gefüge ein, um es nie wieder zu verlassen. Der Katholizismus ohne das Moment der Macht ist undenkbar, und Rom wird eher sich selber aufgeben als den Anspruch auf Macht.

Erstaunlich ist es, wie neben so vielen widernatürlichen, gemeinen Auswüchsen des jungen, so schnell zur Macht gekommenen Christentums, seinem Fanatismus, seiner Intoleranz, seiner Gewalttätigkeit, die vor Henker und Marterwerkzeugen gegen die Nicht-Orthodoxen nicht zurückschreckte — ich sage, wie neben allen diesen gemeinen Machttrieben bei diesem religiösen Parvenü sich Blüten edelster Selbstopferung zeigten. In den reichen und vornehmen christlichen Familien galt es bald als unschicklich, seine Sklaven nicht in Freiheit zu setzen. Ein christlicher Heiliger behielt freilich seinen einzigen Sklaven, den er von jeher gehabt hatte, aber er behielt ihn, um sich an ihm in Demut zu üben, indem er ihm hin und wieder die Schuhe auszog und sonstige niedrige Dienste an ihm verrichtete. Schenkungen reicher christlicher Familien an die Kirche waren an der Tagesordnung, und man wurde in dieser Benevolenz unterstützt durch den erstaunlichen Zug zur Askese, der mit dem Christentum in den Geist der Denkenden eingezogen

war. Es begannen jene bewunderungswürdigen Zeiten, als Hunderte, ja Tausende ihr Hab und Gut verschenkten, ihr Heim verließen und in der Wüste als Einsiedler lebten, die tote Natur, die alles Lebendige durch den Bann schrecklichster Öde auszustoßen schien, durch die Macht des menschlichen Geistes bändigend.

Vor allem war es die Wüste Oberägyptens, die Thebaide, die von diesen echten Einsiedlern aufgesucht wurde, und wo sich diese Bilder wahrer, rücksichtslos-hingegebener Frömmigkeit abspielten, die uns heute noch mit Bewunderung erfüllen.

Diese grenzenlosen Unterschiede zwischen rohestem Fanatismus einerseits und erhabenster Selbstaufopferung anderseits gehen aus dem Wesen des Christentums selber hervor. Mit seiner, die Geister unwiderstehlich anziehenden Idee der All-Einheit wurde es inkommensurabel; es ging der einheitliche Maßstab verloren, an dem es gemessen werden konnte. Mit den Füßen im irdischen Staat und allen seinen Machtgelüsten stehend, ragte es mit dem Haupt in das Jenseits der Civitas dei, des Gottesstaates. Beides ist nicht nach dem gleichen Maßstab meßbar; ein solcher Organismus wird inkommensurabel, maßstablos, und darin liegt seine Größe und seine Niedrigkeit, sein Adel und seine Gemeinheit.

Diese Eigenart liegt nicht gerade im Wesen der Glaubensreligion, ja nicht einmal unbedingt im Wesen des Monotheismus. Der Mohammedanismus, die starrste Form des Monotheismus, ist frei von dieser gefährlichen Zweischneidigkeit. Wie das Christentum von dieser Sehnsucht nach dem All-Einen getrieben, so zertrümmerte Mohammed den uralten hebräischen Gestirndienst der arabischen Völker, in dem er die Anbetung der mannigfachen Kreaturen sah anstelle ihres einigen Schöpfers, und ließ von vornherein keinen Zweifel darüber, daß er sich für berufen halte, das Reich Gottes schon auf dieser Welt zu errichten, im Notfall mit Feuer und Schwert und mit erbarmungsloser Vernichtung der Widerstrebenden. Wie der Bolschewist den vollendeten Menschenstaat schon hier auf dieser Welt errichten will, so wollten Mohammed und seine Nachfolger den vollendeten Gottesstaat schon hier errichten. Im islamitischen Staatsorganismus gab es und gibt es streng genommen heute noch nicht eine Trennung zwischen Staat und Kirche. Wie Ludwig XIV. sagte: „Der Staat bin ich!“ (L'état c'est moi), so sagte der Mohammedanismus unumwunden: „Der Staat bin ich!“

Nichts gab es an diesem Staatswesen, das nicht religiöser Natur gewesen wäre; die Politik, äußere wie innere, die Gesetzgebung, das Recht in seinen verschiedenen Formen, als Besitzrecht, als Eherecht usw., alles war hier Religion, angewandte Religion, der ganze Staat ein Gebilde, das an innerer Einheitlichkeit nicht mehr übertroffen werden konnte.

Diese innere Einheitlichkeit bedingt auch die Stellung des Islam zur modernen Zivilisation und ihren Ergebnissen. Wohl in keinem Punkte unterscheidet sich der Islam so sehr vom Christentum wie in dieser seiner Stellungnahme gegenüber den sogenanten Segnungen der Zivilisation: beim Islam ein resolutes, ja feindliches Ablehnen der modernen Zivilisation und der freilich vergebliche Versuch, dem unabwendbaren Verlauf des Weltgeschehens sich entgegenzustemmen; beim Christentum ein erstaunlich verständnisvolles und leichtes Aufnehmen und Verarbeiten aller dieser Dinge.

Es ist das Zweischneidige, das Moment des Inkommensurablen, des Maßstablosen, des halb Irdischen, halb Göttlichen, das dem Christentum diese Anpassungsfähigkeit verleiht, ohne daß es sich dabei selber untreu wird, und das es zur, ich möchte fast sagen prädestinierten Religion der Milliardäre macht. Das Christentum ist jetzt die einzige der drei Weltreligionen, die reiche Gönner, unerschöpflich reiche Gönner hat und dadurch den Vorsprung vor den beiden andern Rivalen erlangt hat. Was ich soeben gesagt habe, ist der Grund. Wie könnte ein Milliardär ruhig schlafen, wenn er nicht das Christentum zum Ruhekissen seiner Gedanken hätte. Ein Mensch, der brutal Tausende von Existenzen zertrümmert, um seinen Mammon aufzuhäufen, und ihn dann auf Kirchen, Bibliotheken, Sternwarten und andere gemeinnützige Unternehmungen mit wohltätiger Hand ausschüttet, ist nur als Christ möglich. Und so ist durchaus keine Aussicht, daß in dieser schrecklichen zivilisatorischen Entwickelung der modernen Welt etwas wird geändert werden können, so lange diese sich verstehende Zusammenarbeit, diese geheime Sympathie zwischen Christentum und Kapitalismus weiter besteht.

Gehn wir jetzt auf den Buddhismus über und seinen Werdegang zur Weltreligion.

Es ist ein eigenartiges Spiel der Weltgeschichte, daß das Verhältnis, das zwischen Konstantin dem Großen und der jungen christlichen Kirche sich abspielte, mit einer überraschenden Gleich-

artigkeit an Asoka und seinem Verhältnis zum Buddhismus sich wiederholt.

Asoka war der Enkel des in der griechischen Geschichte wohl bekannten Candragupta aus der Dynastie der Mauriya. Er war der erste indische Kaiser, der den ganzen Kontinent unter seiner Herrschaft vereinigen konnte. Ebenso wie es bei Konstantin geschah, geschah es auch hier. Als alles erobert war von den Grenzen des Himalaya bis zu den Reichen im Süden des Dekan; als alle ihm etwa gefährlich erscheinenden Kronprätendenten durch Mord aus dem Wege geschafft waren, kam auch für ihn die Zeit der Frömmigkeit; aber ihn den indischen Konstantin zu nennen, das scheint mir doch ein sehr hinkender Vergleich zu sein. Konstantin wurde Christ und erhob das Christentum zur Staatsreligion, weil er mußte, und weil das Christentum in seiner straffen kirchlichen Zucht die beste Hilfe im allgemeinen Zerfall darbot. Asoka aber scheint, nachdem die Zeit der Schwelgerei, der Laster, der Verbrechen und Eroberungen vorbei war, das gewesen zu sein, als was er sich selber bezeichnete: der Devanampiya, der Götterliebling, der Fromme, der religiösem Bekenntnisse jeglicher Art seine kaiserliche Huld verlieh. Nachdem er selber durch alle Sünden gewatet war, wollte er, daß in seinem weiten Reich Rechtschaffenheit, Tugend, Milde und Duldsamkeit herrschen sollten, und in dem Versuch, dieses alles zu propagieren, hat er sich unermüdlich gezeigt, und wie Konstantin sich in frommen Reden erging, so erging er sich in frommen Edikten, die er in Stein gemeißelt über ganz Indien verbreitete.

Politisch konnte der Buddhismus ohnehin keine Bedeutung für ihn haben, weil die politische Verwendbarkeit einer Religion erst mit ihrem Übergang zur Kirche und Hierarchie möglich wird. Ein Mönchtum, und wäre es noch so zahlreich, kann nie politisches Instrument werden. Das einzige, wozu ihm etwa der Buddhismus dienen konnte, war dieses, daß er ihn gegen den anmaßenden Brahmanismus, der immer wieder versuchte, das Königtum von sich abhängig zu machen, ausspielte.

Es ist das gute Geschick des Buddhismus gewesen, daß die Tradition des Buddhawortes noch stark genug in der Mönchschaft nachwirkte, um die durch die Kaisergunst durchaus nahe gerückte Gefahr einer Verkirchlichung und hierarchischen Zentralisierung abzuwenden. Der Buddhismus unter Asoka sowohl wie später in

Ceylon unter den Ceylon-Königen (Devanampiyatissa, Dushtagamani, Vattagamani) blieb Möndhtum; der Übergang zur Kirche und Hierarchie blieb späteren Zeiten und andern Ländermassen (Tibet und Mongolei) vorbehalten, wo sich jene weltlichen Machtgebilde entwickelten, die freilich den Namen des Buddhismus als einer Weltreligion durch die Jahrhunderte hochgehalten haben, die aber Sinn und Wesen des Buddhawortes völlig verloren, ja in sein Gegenteil verkehrt haben.

Wie der echte Buddhismus über alle weltlichen Machtgelüste, über die Idee der Ganzheit in Form eines Positiven, sei es in Form eines Menschenstaates, sei es in Form eines Gottesstaates, dachte, darüber läßt der Buddha selber keinen Zweifel. Ihm war die Ganzheit weiter nichts als dieses sich immer wieder neu Ergänzen im geist-körperlichen Greifen, etwas, das nur den Einzelnen angeht, am Einzelnen sich erlebt.

Zum Ausscheiden aus dem Ganzen braucht man keine Gemeinschaft. Die Frucht, die vom großen Welten-Baum abreift, reift allein für sich ab, und das Stichwort dieses Vorganges ist Einsamkeit, unüberwindliches Verlangen nach Einsamkeit. Wie das Wasser der Ströme zum Meer sich neigt, sich senkt, so neigt sich, so senkt sich der Geist des vom Buddha und seiner Wahrheit Ergriffenen zur Einsamkeit.

„Er freue sich an Ehren nicht,
Er wähle sich die Einsamkeit“

heißt es in einem Vers des Dhammapada.

Wie alle Samen den Erdboden zu ihrer Entwickelung voraussetzen, so setzen alle geistigen Samen im Buddhismus die Einsamkeit und die Neigung zur Einsamkeit voraus. Ein Mönch, der nicht die Einsamkeit liebt, der sich der Geselligkeit erfreut, das ist ein schlechter Mönch.

Als einst eine große Abordnung von Brahmanen und Haushabern aus einer Stadt, die der Buddha auf seiner Wanderung berührt, vor ihm erscheinen will, um ihm ihre Ehrfurcht zu beweisen, da läßt der Buddha sie nicht vor. Seinem Besorger Nagita sagt er: „Nicht soll der Ruhm mein Genosse sein, noch ich Genosse des Ruhms. Der Mönch, der einsam im Wald seiner Entwickelung lebt, der ist mir der rechte Mönch; und wenn ich, Nagita, auf der Landstraße niemanden vor mir sehe, niemanden hinter mir, dann, Nagita, fühle ich mich wohl!“

Ich und wir alle im Buddhistischen Hause, wir wissen wohl, daß diese Richtung heute weniger als je gewünscht wird. Der moderne Mensch fühlt es, erfährt es am eigenen Leibe, daß die ganze Menschheit einen ungeheuren Zusammenbruch erlebt hat, und daß sie vor neuen, vielleicht noch schrecklicheren Zusammenbrüchen nicht sicher ist. Man will heute etwas Positives haben, man will aufbauen, einigen um jeden Preis, und alles, was nicht dieser Aufgabe dient, das wird als wertlos, ja als gefährlich beiseite geworfen. Wir wissen wohl, daß das reine Buddhawort, das sich in dem einen Satz zusammenfassen läßt: „Leben ist nichts als ein geist-körperlicher Greifevorgang; Greifen kann aufhören, und weil es aufhören kann, so muß es aufhören" — ich sage: wir wissen wohl, daß solche Parole heute aufs äußerste unpopulär ist, unpopulärer als je. Dieses von allen inneren Werten ausgehöhlte, entwürdigte Leben soll mit neuen Inhalten gefüllt werden. An dieser Arbeit beteiligen sich tausend und abertausend fleißige Hände und Köpfe. Die Idee vom Ganzen, Einheitlichen als einer Massenerscheinung, als einem Katholizismus irgend welcher Art hält den Geist des modernen Menschen mit unwiderstehlicher Macht gefangen, und der Buddhismus kann nichts tun als zeigen, wo er gefragt wird, und geduldig warten, bis wieder bessere Zeiten kommen, in denen diese dunkle Massensucht des sich Einens und Ballens zum Ganzen auch wieder Platz läßt für die lichte Klarheit jenes wirklichen Ganzen, als das der Einzelne im geist-körperlichen Greifen immer wieder aufs neue sich selber erlebt, und von dem er in letzter, beglückender Sicherheit weiß: Alles dieses kann aufhören. Es gibt ein Entrinnen! Ja, das gibt es! Und daß alle edlen Geister, die an solcher Botschaft sich erheben und erheitern, daß alle die über die ganze Welt der Lebewesen hin vom Buddhawort gefunden und ergriffen werden, nur in diesem Sinne kann man vom Buddhismus als einer Weltreligion reden! Gültig für die ganze Welt der Lebewesen, aber praktisch zu verwirklichen nur mit Auswahl, nur da, wo ein verstehender Geist und ein williges Herz an der Edel-Lehre, dem Ariya-Dhamma sich erheitert und tief aufatmend aus der Last und dem Getöse des gemeinen Alltags erkennt: Ja, so ist es! Das ist das Stille, das ist das Hohe, das ist das wahrhaft Reine, unbeschmutzt selbst von allen Begriffen, und keine noch so verführerische Idee des All-Einen und All-Ganzen soll mich je wieder in ihren Bann ziehen!

Wurde dieses gesagt, so wurde es darum gesagt.

UPOSATHA FEBRUAR 1928

Das Problem der Ernährung.

Noch nie scheint mir die Unsicherheit in bezug auf Ernährung so groß gewesen zu sein wie gerade jetzt. Die gute alte „Hausmannskost" ist stark in Verruf gekommen. Sie soll an vielen Schäden des Einzelnen und der Gesamtheit schuld sein, und es soll Abhülfe geschaffen werden.

Im großen und ganzen bedeutet das einen Kampf gegen das Fleischessen und dieser Kampf ist grundsätzlich gewiß ein nützlicher und berechtigter; aber wie es bei allen jungen Bewegungen geht: man schießt allseitig über das Ziel hinaus. Der eine predigt reine Fruchtnahrung, möglichst direkt vom Baum; der andere will nur Beerenobst gelten lassen, ein dritter nur Grünfutter. Einer erlaubt das Brot, ein anderer verwirft es als den schlimmsten Säurebildner und mit ihm alles, was von Körnern stammt: Reis, Mehl, Grieß, Grütze usw. Die Körnerfrüchte sind für diese Köpfe das Ergebnis einer Vergewaltigung der Erdoberfläche; rein natürliche Nahrung darf der Erde keinen Zwang antun, sondern muß sie wachsen lassen, wie sie natürlicherweise wachsen würde.

In diesem Gedanken liegt ja sicherlich etwas Richtiges. Daß die ungeheuren Getreide- und Kartoffelfelder eine Vergewaltigung der Erdoberfläche sind, ist ja gewiß richtig, aber wie hätte der Mensch sich je ohne Vergewaltigung der Natur in seinen Rechten und Bedürfnissen halten können. Die Körnerfrüchte, Reis, Weizen, Roggen sind die historisch älteste Nahrung der Menschheit. Sie sind d a s Brot, und sie ganz aus dem Ernährungsplan streichen wollen, das geht nicht an, insonderheit schon deshalb nicht, weil es ja Tatsache ist, daß heute noch in abgelegenen ländlichen Bezirken Brot und Grütze die Hauptnahrung liefern, und daß die Zahl von gesunden Leuten hohen Alters hier eher größer ist als anderswo.

Man darf letzten Endes doch nie vergessen, daß es nicht darauf ankommt, nach einem Programm zu leben — Programme sind immer einseitig und wechseln von Tag zu Tag — sondern gesundheitsgemäß zu leben, und da bleibt wohl nur eines: das Versuchen am eigenen Leibe, wobei ja freilich für den denkenden Menschen gewisse Richtlinien von vornherein festgelegt sind.

Die erste dieser Richtlinien ist: Nimm alles mäßig; überlade dich nicht. Die leichteste und naturgemäßeste Nahrung wird schäd-

lich, wenn zu viel genommen. Die zweite Richtlinie ist die: Nimm alles einfach, in möglichst natürlichem Zustand. Koche das, was vernünftigerweise gekocht werden muß (Reis, Hirse, Weizen, Kartoffel usw.). Die Gemüse kann man, wenn man will, wohl alle roh essen, ob das freilich bedingungslos zu empfehlen ist, ist eine andere Sache.

Damit komme ich zur Frage der Rohkost, für welch letztere heute so leidenschaftlich im Lager der Vegetarier gekämpft wird. Aber auch hier scheint mir, daß eine Übertreibung die andere gebiert. Fraglos hat das frühere Kochregime hier schwere Fehler begangen. Das lange Kochen überfetteter Gemüse war eine der größten Schädigungen der alten Diät. Man diente damit nicht der Gesundheit, sondern den Bedürfnissen eines leckeren und verleckerten Gaumens, und die Gesundheit mußte büßen durch Ablagerung von Schlacken im Stoffwechsel, die die Anlage zu späterer Gicht und Verkalkung darstellten.

Hiergegen anzukämpfen war Pflicht und ist heute noch Pflicht bei jeder sich darbietenden Gelegenheit. Man koche die Gemüse mager, am besten nur in Wasser und füge nachher auf dem Teller, wenn man will, etwas frische Butter dazu. Frische Butter, frisches Öl erhalten den Körper geschmeidig, gebratene Butter verschlackt ihn.

Nun ist aber letzten Endes das Entscheidende bei jeder Diät nicht der Geschmack, nicht die Zubereitung, sondern dieses, daß sie nährt. Nahrung soll nähren. Und da drängt sich die Frage auf: Was ist denn das an der Nahrung, was nährt? Daß es nicht die grobe Masse ist, das ist ja offensichtlich, indem diese, wie jeder weiß, durch den Darm wieder ausgeschieden wird. Was ist also das eigentlich Nährende an der Nahrung?

Die moderne Wissenschaft ist so glücklich, wieder einmal ein neues Schlagwort geprägt zu haben; dieses Schlagwort heißt: Vitamine. Die Vitamine, glaubt man gefunden zu haben, sind das, was die Nahrung überhaupt erst zur Nahrung macht. Aber was sind die Vitamine?

Wir brauchen die immer noch ausstehende Antwort der Wissenschaft nicht abzuwarten. Die Vitamine sind die lebendige Spannung, die den einzelnen Nahrungsmitteln die Möglichkeit gibt, den Ernährungsreiz auszuüben.

Man war bisher immer geneigt, die Ernährung zu einem Vorgang zu machen, der der Masse nach berechenbar ist, gleich irgend

einem physikalischen Vorgang. Das war eine traurige Verirrung, die sich bitter gerächt hat. Ernährung ist kein Massenvorgang, der nach Massen berechnet werden kann — man lebt nicht von dem, was man ißt, sondern von dem, was man verdaut — sondern Ernährung ist ein Reizvorgang, der freilich ohne eine gewisse Masse von Nährstoff nicht bestehen kann, aber nicht mit ihm identisch ist. Dieses wirklich Nährende an der Nahrung nennt die Wissenschaft heute die Vitamine, die dadurch gekennzeichnet sind, daß sie lediglich aus ihren Wirkungen und nicht als chemische Körper definierbar sind. Die Vitamine sind nichts als jene Ernährungsreize, die die Nahrung erst zu dem machen, was sie sein soll. Die Vitamine sind nicht chemische, in der Nahrung enthaltene Individuen, sondern sie sind Schwingungs- und Kräfteformen dieser Nährmassen.

Aber selbst dieser letzte Satz und mit ihm die ganze Ernährungskunde droht durch eine Tatsache über den Haufen geworfen zu werden, die mit Gewalt zwingt, den Begriff der Ernährung einer breiten Revision zu unterziehen. Ich spreche natürlich von dem „Wunder von Konnersreuth", jener Therese Neumann, die, wenn nicht alle Berichte trügen, ohne jede Masse an Nahrung lebt und sich doch nährt, ja sogar das, was sie in den Perioden der Stigmatisierung an Gewicht verloren hat, in den freien Zeiten wieder einholt.

Hier kann man wirklich sagen, man steht vor einem Rätsel, vor einem Wunder, vor einer unnatürlichen Monstrosität, solange man sich nicht über das innerste Wesen der Ernährung klar geworden ist, und hier ist es wieder, wo buddhistische Wirklichkeitslehre Auskunft und Belehrung gibt.

Vier Arten der Nahrung gibt es, so lehrt der Buddha: Stoffliche Nahrung grob oder fein, Sinnesberührung, geistiges Innewerden, Bewußtsein.

Schon hieraus wird klar: Ernährung ist ihrem Wesen nach kein Massen-Vorgang, sondern ein Reiz-, d. h. ein geistiger Vorgang. Der Buddha selber erzählt aus den Zeiten seiner Askese, daß er, nach aufs äußerste getriebener Beschränkung seiner Nahrung schließlich auf den Gedanken gekommen sei, überhaupt keine Nahrung mehr zu sich zu nehmen. Da hätten Gottheiten sich ihm genaht und zu ihm gesprochen: „Wolle doch der Ehrwürdige nicht alle Nahrung abweisen! Wenn der Ehrwürdige wirklich alle Nahrung abweisen würde, so würden wir ihm himmlische Lebensessenz von außen her zuführen."

Hier haben wir das Gegenstück zum sogenannten Wunder von Konnersreuth. Der ganze Kosmos, das Weltall ist ein großes Kraftsystem, das sich als solches dadurch erweist, daß es dem Esser Nahrung bietet von der grobstofflichen bis zur allerfeinsten geistigen Nahrung. Die indische Mythologie erzählt von Götterwesen, die keiner stofflichen Nahrung bedürfen, sondern lediglich von Freude zehren; sie sind „Freudeesser".

Ob aber eine Nahrung stofflich ist oder rein geistig, das richtet sich nach der jeweiligen körperlichen Beschaffenheit der einzelnen Wesen. Unsere menschlichen Organismen sind so beschaffen, daß sie Nahrung durch Masse belastet verlangen. Unser Magen, Darm, Herz, Niere usw. wollen arbeiten, und sie können es nur auf Grund zugeführter stofflicher Nahrung. Die rein geistig-stoffreie Nahrung ist kein Ideal für den denkenden Menschen. Er ist durch seine körperliche Beschaffenheit der stofflichen Nahrung verfallen. Diesem Zwang soll er sich fügen; er soll sich nur darüber klar werden, daß es nicht der Stoff als Masse ist, der nährt, sondern der lebendige Reiz, der im Nährstoff lebt, und dem er seine Lebendigkeit versuchen muß zu erhalten, andernfalls es wohl sein könnte, daß er sich nicht Nahrung, sondern Ballast für den Körper zuführt.

Daß hier das Kochen und die Kochkünste eine der größten Schädigungen für die Lebendigkeit der Nahrung sind, darüber habe ich keinen Zweifel; das gilt vor allem bei grünen Gemüsen. Ob aber das Kochen bzw. Backen bedingungslos in jedem Falle diese Schädigung darstellt, das scheint mir durchaus nicht sicher. Es könnte sein, daß gerade bei den Körnerfrüchten, Reis, Roggen, Weizen usw. die Lebendigkeit durch Kochen bzw. durch Backen im Ofen, wie beim Brot, erst aufgeschlossen wird, und ich kann mich schwer überzeugen, daß gekochter Reis und als Brot verbackener Roggen weniger nahrhaft sein sollen als diese Sachen in rohem Zustand.

Ein Haupttrumpf der Rohkostler ist das Gebiß des Menschen, welches beweise, daß der Mensch weder Fleischfresser noch Körneresser sei, sondern Fruchtesser. Aber auch dieser Trumpf erscheint mir verfehlt. Das menschliche Gebiß ist auf Grund der mannigfachen Ernährungsmöglichkeiten, die es bietet, lediglich die Anweisung auf ein Essen mit Auswahl. Der Mensch ist eben nicht instinktmäßig gleich dem Raubtier oder gleich dem Körnerfresser usw. auf eine Art der Nahrung eingestellt, sondern sein Gebiß er-

laubt ihm, achtsam, besonnen Auswahl zu treffen zwischen vielen Möglichkeiten. Sein Gebiß gibt ihm Freiheiten der Ernährung, wie kein anderes Wesen sie hat, aber es legt ihm auch gleichzeitig Verpflichtungen auf, denen er sich nicht ungestraft entziehen darf.

So steht die menschliche Ernährung von zwei Seiten her unter dem Zwang der Achtsamkeit und Besonnenheit: Von Seiten der Qualität her durch verständige Auswahl, die nicht von Leckerheit oder Gier, sondern von der Rücksicht auf eine gesunde Ernährung geleitet wird, und von Seiten der Quantität her, als jene Achtsamkeit, die scharf über das nötige Maß von stofflicher Nahrung wacht, das zur Erhaltung des Körpers nötig ist.

Der Mensch ist Esser seinem Wesen nach. Alles, was da ist, ist entweder Esser oder Nahrung. Darüber täuscht kein Idealismus hinweg. Die stoffreie, rein geistige Nahrung der Freude-essenden Götter ist letzten Endes auch Ernährung, nur in einer Form, wie sie der jeweiligen organischen Beschaffenheit entspricht. Und am Wunder von Konnersreuth besteht das Wunder nicht in der Tatsache der stoffreien Ernährung — die ist, wenn Ernährung ihrem Wesen nach als Reizvorgang verstanden wird, nichts als das letztmögliche Endglied aller Ernährung, sondern das Wunder besteht in der Tatsache, daß ein Organismus, scheinbar beschaffen wie der unsrige, sich dieser stoffreien Ernährung hat anpassen können — eine Widernatürlichkeit, die sich sicherlich am eigenen Leibe strafen wird. Leibliches und Geistiges sollen in gegenseitiger Beziehung stehen, nicht aber darf das eine vom andern vergewaltigt werden.

Das ist der Fall bei dieser unseligen Therese Neumann, bei der die Vergewaltigung mit der Wut und unwiderstehlichen Gewalt eines tierischen Instinktaktes vor sich geht. Um es gerade heraus zu sagen: für uns Buddhisten gehört das Wunder von Konnersreuth ins Gebiet des Tierischen, ob die in den Ausbrüchen vorgewiesenen Anzeichen Bilder der Heiligkeit vormalen, das hat für uns nichts zu bedeuten; Wert und Würde, Kennzeichen alles Menschtums ist für uns die ständige Verbewußtung. Dem Buddhisten darf kein Augenblick seines Lebens unbewußt unter den Fingern entgleiten. „Wenn er geht, weiß er: Ich gehe usw.“ Freilich kommt es auch vor, daß der Buddhist das Bereich des Bewußten verläßt und sich in den Nirodha, das Aufhören von Wahrnehmung und Empfindung versenkt, aber er tut auch das klar, vollbewußt, aus eigener Macht.

Im Potthapada-Sutta heißt es: „Wenn der nun merkt, daß diese fünf Hemmungen in seinem Innern geschwunden sind, so erhebt sich ihm Frohgefühl; dem Frohen erhebt sich Freudigkeit; dem innerlich Freudigen beruhigt sich der Körper; der beruhigte Körper fühlt das Glück; dem Beglückten einigt sich der Geist. Der weilt dann, freigeworden von Lüsten, freigeworden von unguten Dingen im Besitz der ersten Gedankenstufe, der mit Eindrücken und Erwägungen behafteten, der Einsamkeit geborenen, der freudvoll-beglückenden. Die frühere sinnlich gerichtete Art der Wahrnehmung, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die Einsamkeit-geborene, freudvoll-beglückende, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein, und er ist dann eben einer, der in dieser Einsamkeit-geborenen, freudvoll-beglückenden, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung.‘

„Und weiter noch, Potthapada, durch Zuruhekommen der Eindrücke und Erwägungen erlangt ein Mönch die innere Beruhigung, die geistige Einheitlichung und weilt im Besitz der zweiten Gedankenstufe, der Eindrucks- und Erwägungs-freien, der Selbstvertiefung-geborenen, der freudvoll-beglückenden. Die frühere Art der Wahrnehmung, soweit sie Einsamkeit-geboren, freudvoll-beglückend, geistig-wahr war, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die Selbstvertiefung-geborene, freudvoll-beglückende, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein, und er ist dann eben einer, der in dieser Selbstvertiefung-geborenen, freudvoll-beglückenden, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung‘.

„Und weiter noch, Potthapada, durch das Freiwerden von der Sucht nach Freude weilt ein Mönch gleichmütig, achtsam und besonnen und empfindet körperlich das Glück, welches die Edlen nennen: ‚gleichmütig, einsichtig, glücklich weilend‘. So weilt er im Besitz der dritten Gedankenstufe. Die frühere Art der Wahrnehmung, soweit sie Selbstvertiefung-geboren, freudvoll-beglückend, geistig-wahr war, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die in Gleichmut glückliche, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein und er ist dann eben einer, der in dieser in Gleichmut glücklichen, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach

der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung'.

„Und weiter noch, Potthapada, durch das Fahrenlassen von Glück, durch das Fahrenlassen von Leid, durch das Hinschwinden der früheren Befriedigungen und Bekümmernisse weilt ein Mönch im Besitz der vierten Gedankenstufe, der leidfreien, der glückfreien, der in Gleichmut und Verinnerlichung geklärten. Die frühere Art der Wahrnehmung, soweit sie in Gleichmut glücklich, geistig-wahr war, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die leidfreie, glückfreie, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein, und er ist dann eben einer, der in dieser leidfreien, glückfreien, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung'.

„Und weiter noch, Potthapada, durch vollständige Überwindung der Formwahrnehmungen, durch Vernichtung der Widerstandswahrnehmungen, durch Nichteingehen auf die Vielheitswahrnehmungen hat ein Mönch im ‚Unendlich ist der Raum' das Gebiet der Raumunendlichkeit erreicht. Die frühere formhafte Art der Wahrnehmung, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die raumunendliche, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein, und er ist dann eben einer, der in dieser raumunendlichen, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung'.

„Und weiter noch, Potthapada, hat ein Mönch vollständig das Gebiet der Raumunendlichkeit überwunden und hat im ‚Unendlich ist das Bewußtsein' das Gebiet der Bewußtseins-Unendlichkeit erreicht. Die frühere Art der Wahrnehmung, soweit sie raumunendlich, geistig-wahr war, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die bewußtseinsunendliche, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein und er ist dann eben einer, der in dieser bewußtseins unendlichen, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergeben. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung'.

„Und weiter noch, Potthapada, hat ein Mönch vollständig das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit überwunden und hat im

‚Nicht ist da irgend etwas' das Gebiet der Nichtetwasheit erreicht. Die frühere Art der Wahrnehmung, soweit sie bewußtseins-unendlich, geistig-wahr war, die schwindet dem. Gleichzeitig setzt die nichtetwasheitige, geistig-wahre Art der Wahrnehmung ein und er ist dann eben einer, der in dieser nichtetwasheitigen, geistig-wahren Art wahrnimmt. Und so geschieht es, daß je nach der Übung einzelne Wahrnehmungen entstehen, einzelne Wahrnehmungen vergehen. Das nennt der Erhabene ‚Je nach der Übung'.

„Und von dem Zeitpunkt ab, Potthapada, wo der Mönch eigen-wahrnehmig geworden ist, erreicht er, von da ab stufenweise immer weiter steigend, schließlich die Wahrnehmungs-Höhe. Einer, der auf der Wahrnehmungs-Höhe steht, der denkt dann so: ‚Solange ich Gedanken erleide, ist es für mich das Schlechtere; solange ich nicht Gedanken erleide, ist es für mich das Bessere. Denn wenn ich nun denken und in Gedanken bilden würde, so würden diese Wahrnehmungsformen mir schwinden und andere, grobe Wahrnehmungsformen entstehen. Es wäre vielleicht besser, wenn ich nicht denken, nicht in Gedanken bilden würde.' Der denkt dann eben nicht und bildet nicht in Gedanken. Und weil er nicht denkt und nicht in Gedanken bildet, so schwinden ihm eben diese Wahrnehmungsformen und andere, grobe Wahrnehmungsformen entstehen nicht. Der erlebt das Aufhören des Wahrnehmungsvermögens. So nun, Potthapada, erreicht man stufenweis, vollbewußt den Zustand des höchsten Aufhörens der Wahrnehmungsfähigkeit."

Das ist der buddhistische Mensch! Klar, vollbewußt bis zum letzten Moment. Und dahin wollen wir uns üben: Klar, vollbewußt bis zum letzten Moment! Kühl, nüchtern, unverlockt von der Buntheit der Erscheinungen.

Ich fasse kurz zusammen:

Essen, Ernährung ist keine Massen-Erscheinung, sondern eine Reiz-, eine Kraftererscheinung, die nur die Masse bis zu einem gewissen Grade benutzt. Die starken Nahrungsreize greifen an; zu viel Essen schwächt und muß durch lange träge Ruhe wieder ausgeglichen werden. Anderseits zu wenig Essen schwächt auch. Hier heißt es, die rechte Mitte halten; achtsam, besonnen bei jedem Happen: ist er noch nötig, ist er nicht mehr nötig?

Um das zu können, dazu gehört, daß man nicht durch wirres, seichtes Tischgespräch abgelenkt wird und dazu ist das beste Mittel das Alleinessen. „Alleinessen bringt Kraft, bringt Stärke", mahnt

der Buddha, und so mahnen auch wir: Alleinessen bringt Kraft, bringt Stärke. Nur so wird sich das Maß immer halten lassen, und nur wenn man das rechte Maß innehält, wird man seiner Menschenwürde Genüge tun können.

Wurde dieses gesagt, so wurde es darum gesagt.

Verehrung dem Lehrer!

VORTRAG IM BERLINER RUNDFUNK AM 22. FEBRUAR 1928

(Der Vortrag wurde, da Dr. Dahlke infolge seiner Erkrankung nicht persönlich sprechen konnte, von dem Sprecher des Rundfunk vorgelesen.)

Der Buddhismus ist die Lehre der Buddhas, d. h. der Erwachten. Es hat nicht nur einen, sondern zahllose Buddhas gegeben, und nur der letzte der anfangslosen Reihe ist der, den wir als historische Persönlichkeit kennen.

Der Name dieses letzten, historischen Buddha, auf den aber im endlosen Weltgeschehen zahllose andere folgen werden, ist Gotama. Er war geboren in Kapilavatthu, im äußersten Norden Indiens und entstammte einem hohen Adelsgeschlecht, den Sakyas. Im dreißigsten Lebensjahre, jung verheiratet, Vater eines Söhnchens, verließ er den üppigen Palast seiner Väter und vollzog die Pabbajjā, d. h. den Gang in die Heimatlosigkeit; er wurde Asket (samana), religiöser Bettler, und zog mit geschorenem Haar und Bart, in eine gelbe Fetzenkutte gekleidet, mit der Almosenschale von Haus zu Haus, um seine Nahrung zu erbetteln.

Das war im damaligen Indien nichts Sonderliches. Leute aller Stände rings um ihn taten das Gleiche. Fromme Büßer, einzeln und in Scharen durchzogen das reich-gesegnete Land, und die nicht reiche, aber gleichmäßig wohlhabende Bevölkerung sah es als verdienstliches Werk an, die frommen Bettler zu sättigen und mit dem zum Lebensunterhalt Nötigen zu versehen.

Nach mehrjährigen, bis an die Grenze des Äußersten getriebenen Kasteiungen ging für Gotama, den späteren Buddha, die neue Einsicht auf, auf Grund deren er sich selber den „Buddha“, den Erwachten, nannte.

Um das Wesenhafte an dieser neuen Einsicht zu begreifen, muß man sich das Indien jener Zeit vergegenwärtigen.

Von der übrigen Welt abgeschlossen, im Norden durch ein unübersteigliches Gebirge, zu beiden Seiten durch ein unwirtliches Meer, wurde Indien schließlich eine Welt für sich, und da der grobe Kampf ums Dasein in diesem reichen Lande sich mühelos abspielte, so schoß hier sozusagen alles ins Geistig-Religiöse. Indien wurde das Land der Religionen par excellence. Keine religiöse und philosophische Möglichkeit, die hier nicht gedacht worden wäre, und, zum Unterschied vom Westen, nicht auch rücksichtslos verwirklicht worden wäre! Nur eines hat sich in Indien nie verwirklicht, solange es rein indisch und noch nicht vom Muhammedanismus durchsetzt war: die Kirchenbildung.

Die Kirche ist in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade immer eine Fixierung, Dogmatisierung, Erstarrung der Religion, und Religion ist in Indien immer lebendiges Erlebnis gewesen mit dem natürlichen Wechsel eines jeden lebendigen Erlebnisses. Alles Leben ist Wachstum; alles Wachstum schafft Veränderungen, Verschiebungen, und diese verlangen von Zeit zu Zeit sich vollziehende Neu-Anpassungen, Revisionen.

Da Indien mit seiner glücklich-lebendigen Religiosität der Kirchenbildung nie verfallen war, so ist sein ganzes Religionsleben letzten Endes ein ständiger Revisionsprozeß gegenüber der Gott-Idee. Denn das soll man ja doch nie vergessen, daß der Mensch das Erste ist. Erst der Mensch, dann der Gott! Die Gott-Idee hat Sinn und Wert nur als Funktion des Menschtums und soweit sie dem Menschtum auf seinem Wege zur Vollendung helfen kann. Aus der Gott-Idee den Wert an sich machen, dem gegenüber der Mensch ein Nichts wird, das heißt den Sinn seiner selbst und des Ganzen verkennen. Echte Religion verlangt durchaus zeitweise Revisionen der Gott-Idee, wenn anders diese Idee lebensfähig bleiben und ihrer Funktion der Hebung des Menschtums dienen soll.

Indien war zur Zeit des Buddha in der gewaltigsten Neuorientierung der Gott-Idee begriffen, die es bisher vollzogen hatte: nämlich der Umwandlung aus der bunten Mannigfaltigkeit der polytheistischen Götterwelt, die sich als nicht mehr zweckmäßig und zeitgemäß erwiesen hatte, in die einheitliche Gott-Idee, den erlebten Monotheismus des Brahman, des Lichten, Einen, Glänzenden, des Wonnevollen, in dem alle die verschiedenartigen Götter-

gestalten, die bisher das indische Denken gefüllt und befriedigt hatten, und die es jetzt nicht mehr befriedigten: Indra, Agni, Varuna usw. verschwinden sollten, wie die Sterne vor der Sonne.

In dieses gewaltige Werk der Neu-Orientierung gegenüber der Gott-Idee in Form einer endgültigen Vereinheitlichung greift Gotama, der Buddha ein und erhellt das ganze Problem mit dem Blitzschlag des Genius. Aus der lokal-indischen Angelegenheit wurde eine allgemein-menschliche Angelegenheit. Zum ersten Mal seit historischen Zeiten meldete, aus der Enge des indischen Kontinents hinausbrechend, eine Weltreligion ihre Forderungen an unter dem scheinbar paradoxen Motto: Ist zu einer Religion Gott überhaupt nötig?

Man kann den ganzen Buddhismus als die Antwort auf diese Frage ansehen, und diese Antwort lautet: der Mensch gehört sich selber! Das Selbst ist des Selbstes Herr! Die Schöpfermacht, die ihn gebar, ist nicht Gott, sondern sein eigenes Wirken; „Mutterschößler des Wirkens" nennt der Buddha die Wesen. Über ihn zu Gericht sitzt nicht Gott, sondern sein eigenes Wirken, und sein Dasein hängt nicht vom Urteil eines Gottes ab, der die Böcke von den Lämmern sondert, sondern von seinem eigenen Wirken.

Der Buddhismus ist kein Atheismus im landläufigen Sinne. Der Atheist der Straße ist der, dem sein Atheismus den Freibrief gibt zum Sich-Ausleben. „Niemand über mir sieht es, niemand hört es, ich tu's!" Der Buddhismus bekämpft und leugnet nicht den Gottbegriff, sondern er verdaut ihn in der Kraft seiner Geistigkeit, er macht ihn zu dem, was er in Wahrheit sein soll: zu einem Korrelat des Menschtums, und dieses neue Menschtum ist so beschaffen, daß der Einzelne in jedem Moment seines Lebens verantwortlich für sich selber zeichnet.

Für den buddhistischen Menschen gibt es keinen Gott, der ihm die Sünden abnehmen könnte; es gibt auch niemanden, dem er pro cura erteilen könnte, wie die Anhänger der Glaubensreligionen es in der Person des Priesters als des Mittlers zwischen Gott und Mensch tun; für den buddhistischen Menschen gibt es nur das Wirken und die Folge des Wirkens — die Religion der erbarmungslosen, ungemilderten Selbstverantwortlichkeit, aber gerade dadurch die Religion der Erwachsenen, die da wissen, daß es in der Wirklichkeit nichts geschenkt gibt.

Der Buddhismus lehrt: Freilich stamme ich erfahrungsgemäß von meinen Eltern ab, aber sie liefern nur den Stoff zum neuen Lebenskleide in den Zeugungsmaterialien, die im Akt der Lust aus ihren Leibern losgerissen werden. In diesen losgerissenen Zellkörpern da schwingen für eine Weile alle Lebensmöglichkeiten, Lebensanlagen und warten nur auf die Kraft, die gleich dem Blitz einschlagend, diese Lebensmöglichkeiten zu neuem Leben verarbeitet.

So tritt aus dem Mutterleib ein neues Lebewesen, das seinen Lebensmöglichkeiten, seiner stofflichen Naturanlage nach von Eltern, Voreltern usw. abstammt, und dem gegenüber die Vererbungslehre der Wissenschaft zu recht besteht, das aber seinem Lebensvermögen, seiner Lebenskraft, wie der Buddhist sagt: seinem Karma nach aus der eigenen früheren Daseinsform stammt, und diese Lebenskraft hat beim Zerfall der alten Form, d. h. beim Sterben gerade hier, in diesem bestimmten Mutterschoß neu gefaßt, weil sie hier ihrem Wert nach, ihrem Charakter nach, geradezu gesagt ihrer moralischen Beschaffenheit nach fassen mußte. Der neue, lebenslängliche Kon-trakt zwischen dem Karma der im Sterben zerfallenden Daseinsform und dem Zeugungsmaterial im neuen Mutterschoß vollzieht sich zeitlos, in unmittelbarem Sich-Verstehen. Den Raum zeitlich durchwandern muß alles, was in irgend einem Sinne Masse ist, und für die Wissenschaft und ihre sinnlich-physikalische Weltauffassung sind Raum und Zeit untrennbar verbunden; aber das Karma, die Lebenskraft schlägt unmittelbar — nicht früher, nicht später, wie die Texte sagen — da an, wo es kammischer Wahlverwandtschaft nach anschlagen muß. Hier vollzieht sich kein physikalischer Vorgang nach physikalischen Gesetzen, sondern ein Schicksal mit der von allen Raumeinflüssen unabhängigen Unmittelbarkeit alles Schicksalhaften. Das im Sterben zerfallende Lebewesen wird da wiedergeboren, wo es seinem Wirken nach wiedergeboren werden kann und muß.

Buddhistische Wirklichkeitslehre zeigt den Menschen, nicht als Geschöpf eines Gottes, nicht als Geschöpf seiner Eltern, sondern als Geschöpf seines eigenen Wirkens. Dieser Schöpfungsakt vollzieht sich im Akt der Geburt, die immer eine Wiedergeburt ist, und bei der die Eltern nicht wirkliche Zeuger sind, sondern Geburtshelfer. Die Neugeburt vollzieht sich unter Benutzung des elterlichen Zeugungsmaterials, aber nicht durch dieses. Zeugungskraft gibt es hier nur eine: das eigene Wirken. Gutes Wirken in Gedanken,

Worten, Taten gibt gute Wiedergeburt in gutem Mutterschoß, schlechtes Wirken in Gedanken, Worten, Taten gibt schlechte Wiedergeburt in schlechtem Mutterschoß.

Der Buddha selber bekennt von sich: „So lenkte ich gesammelten Geistes, geklärten, geläuterten, fleckenlosen, gereinigten, geschmeidigten, bereiten, standhaften, unerschütterlichen, den Geist hin auf das Wissen vom Verschwinden und Wiederauftauchen der Wesen. Mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, dem menschliche Fähigkeiten übersteigenden sah ich die Wesen, wie sie verschwinden und wieder auftauchen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche; ich erkannte die Wesen, wie sie gemäß dem Wirken ins Leben treten: ‚Wahrlich, diese verehrten Wesen sind in Taten mit schlechtem Wandel behaftet, sind in Worten mit schlechtem Wandel behaftet, sind in Gedanken mit schlechtem Wandel behaftet, sind Schmäher der Edlen, sind Anhänger falscher Ansicht und erleben die Wirkung solcher falschen Ansicht. Die tauchen dann beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode auf einem Abweg auf, auf übler Fährte, in gesunkenem Zustand, in Höllenwelt. Dahingegen diese verehrten Wesen sind in Taten mit gutem Wandel behaftet, sind in Worten mit gutem Wandel behaftet, sind in Gedanken mit gutem Wandel behaftet, sind nicht Schmäher der Edlen, sind Anhänger rechter Ansicht und erleben die Wirkung solcher rechten Ansicht. Die tauchen beim Zerfall des Körpers nach dem Tode auf guter Fährte auf, in Himmelswelt‘. So sah ich mit dem Himmlischen Auge, dem reinen, menschliche Fähigkeiten übersteigenden, die Wesen, wie sie verschwinden und wiederauftauchen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche; ich erkannte die Wesen, wie sie gemäß dem Wirken ins Leben treten.

„Gleich als wenn zwei Häuser mit Türen da wären. Da stände ein Mensch, der Augen hat, zwischen beiden und sähe die Menschen, wie sie die Häuser betreten und verlassen, sich sammeln und verteilen — eben so auch sah ich mit dem himmlischen Auge, dem reinen, menschliche Fähigkeiten übersteigenden, die Wesen, wie sie verschwinden und wiederauftauchen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche; ich erkannte die Wesen, wie sie gemäß dem Wirken ins Leben treten.“

Der Buddha lehrt vier Arten des Wirkens: Lichtes, d. h. gutes Wirken mit lichter Frucht; dunkles, d. h. schlechtes Wirken mit

dunkler Frucht; dunkel-lichtes Wirken, d. h. Wirken, in dem Gut und Schlecht sich vermischt, mit dunkel-lichter Frucht; und endlich Wirken, weder dunkel noch licht mit weder dunkel noch lichter Frucht, ein Wirken, das zum Aufhören alles Wirkens führt.

Diese letzte Art des Wirkens ist die Art, wie sie einzig und allein aus dem Gedankengang des Buddhismus hervorsprießen kann. Gibt die Lehre von den Wiedergeburten sozusagen die praktische Seite des Buddhismus, so gibt dieses „Wirken, das zum Aufhören alles Wirkens führt", jene tiefe erkenntnistheoretische Seite, die wir heute nur nennen, der wir aber nicht folgen dürfen.

Was ist mit dieser Lehre von den Wiedergeburten nach dem Wirken nun andern Religionen und Weltanschauungen gegenüber gewonnen?

Jeder Denkende wird sich ohne weiteres sagen, daß es beim Leben nicht so sehr darauf ankommt, d a ß es da ist, als vielmehr w i e es da ist, und hier wird alles von der e i n e n Frage beherrscht: Warum geschieht das, was geschieht, gerade so, wie es geschieht? Der Kausal-Gedanke der physikalischen Welt wandelt sich zum Gerechtigkeitsgedanken der Welt der Schicksale. Gerechtigkeit ist der letzte und tiefste Sinn der Welt. Wie die Welt, soweit sie physisch ist, ihrem Bestand nach Kausalität ist, so ist sie, soweit sie Schicksal ist, ihrem Bestand nach G e r e c h t i g k e i t.

Warum geschieht das, was geschieht? Warum geschieht es so, wie es geschieht? Ist das alles richtig, was geschieht? Geht hier alles mit rechten Dingen zu oder herrscht Willkür oder blinder Zufall? Wie kommt es, daß so oft der Gute leidet, der Schlechte triumphiert? Wie kommt es, daß der eine darbt, der andere praßt! Wie kommt es, daß der eine vor Gesundheit strotzt, der andere einen kümmerlich-siechen Körper dahinschleppt! Wie kommt es, daß der eine einen Überfluß an Geistesgaben zeigt, während der andere dumpf dahinvegetiert? usw. Entweder man denkt, dann ist das Leben in jedem Moment ein Problem, das uns sein „Warum gerade so?" ins Gesicht schleudert, oder man denkt überhaupt nicht. Da nun aber einmal das innerste Wesen alles Lebens im Denken besteht, so verlangt das Problem „Gerechtigkeit oder Willkür?" gebieterisch seine Lösung.

Hier zeigt der Buddhismus seine unersetzliche Überlegenheit als Wirklichkeitslehre. Solange Gottglaube und Gottesfurcht herrscht, bietet das ganze Problem keine intellektuellen und folglich

auch keine praktischen Schwierigkeiten. Was geschieht, geschieht dem Glauben nach aus Gottes unerforschlichem Ratschluß, und wer bist du, Mensch, daß du mit ihm rechten willst? Das Geschrei der Elenden und Unterdrückten, der Hunger der Armen, die Pein der Kranken — das alles wird vor seinem göttlichen Auge nur zu einer Schwingung in der Harmonie des Ganzen, und dem Menschen, dem allzeit fürwitzigen Frager gebührt nichts als Schweigen und Anbetung!

Wenn aber Gottglaube und Gottesfurcht schwinden, so wird diese summarische Lösung des Problems hinfällig. Tatsächlich zeigt aber der Gottglaube, wie alles in der Welt, Zeiten des Wachstums und des Verfalls, des Ansteigens und des Schwindens. Nach einer Art Glaubens-Hochflut im Mittelalter hat seit den letzten zwei Jahrhunderten eine ebenso starke Glaubensebbe eingesetzt, die — alle Anzeichen weisen darauf hin — sich immer noch weiter zu vertiefen scheint.

So kommt es, daß die metaphysische Lösung des Problems der Gerechtigkeit nicht mehr genügt, und daß das, was Nietzsche „den neuesten Götzen" nennt, der Staat, die Sache in die Hand genommen hat in jener robusten Eigenmächtigkeit, wie sie allen Institutionen eigen ist, die nur aufs Sinnlich-Physische, aufs Diesseitige eingestellt sind.

Der Staat, selber eine Tatsache, verlangt Tatsachen, will Tatsachen schaffen. So soll unter seinen Händen auch die Gerechtigkeit zu einer Tatsache werden, die nachgeprüft, korrigiert werden kann, bis sie dem Begriff, den der jeweilige Staat von Gerechtigkeit hat, entspricht.

Man vergißt aber: Gerechtigkeit ist keine Tatsache, die in das Leben hineingetragen werden könnte, sondern sie ist ein Vorgang, der Lebensvorgang selber. Das sich erlebende Leben, sich erlebend in Lust und Leid, in Reichtum und Armut, in Höhe und Niedrigkeit, das ist Gerechtigkeit selber, man muß nur verstehen, bis an die Wurzeln zu gehen, aus denen dieses alles ursprünglich entsprießt. Der Staat will seine Idee der Gerechtigkeit, die eben nichts ist als eine Idee, innerhalb dieses einen Lebens verwirklichen, er will fertige Tatsachen schaffen. Das gibt es nicht. Das ist nicht möglich, weil es hieße, dem anfangslos rollenden Wagen des Lebens in die Speichen fallen. Wer das versucht, der hat noch stets Unheil gebracht, sei es über sich selber, sei es über andere. Leben erlebt sich

nicht in dieser einen Daseinsform; es schwingt nach beiden Seiten über sich hinaus, und man muß mit ihm gehen, wenn man das Problem der Gerechtigkeit wirklich lösen will.

Hier ist es nun, daß der Buddhismus als der unersetzliche Lichtträger auftritt. Er zeigt, daß das, was geschieht, die Art, wie es geschieht, sozusagen nur Blüten und Früchte sind, deren Wurzeln in früheren Daseinsformen liegen. Das Wirken in Gedanken, Worten, Taten ist der Mutterschoß, der mich gebiert. Ich selber bin meines Glückes Schmied. Es ist das vorige Leben, in dem ein jeder sich selber dieses Leben vorzeichnet; es ist dieses Leben, in dem ein jeder das nächste sich selber vorzeichnet.

So fühlt sich der Buddhist in eine Kette unentrinnbarer Gerechtigkeit eingespannt, der gegenüber es kein Murren, keine Widersetzlichkeit gibt, der gegenüber nur eines gilt: Wie das Wirken, so die Folge.

So zieht mit dem Ausschwingen der Lebenslinie nach beiden Seiten hin über sich selber hinaus ein Maß von Selbstverantwortlichkeit in das Leben des Einzelnen ein, das den Buddhismus weit über jedes andere religiöse Gebilde erhebt und ihn zur wahrhaften Menschenreligion, zur Religion der Erwachsenen macht. Die Antwort auf die Frage: „Warum geschieht das, was geschieht und so, wie es geschieht?", lautet hinfort nicht mehr: Auf Grund unerforschlichen göttlichen Ratschlusses, auch nicht auf Grund sozialer Mißstände, die abgestellt werden müssen, sondern sie lautet: Auf Grund meines früheren Wirkens. Statt der Gottesfurcht, statt der Furcht vor der Obrigkeit die Selbstfurcht, und als diese Religion der Selbstfurcht hat der Buddhismus eine Mission im Leben der Menschheit zu erfüllen, die durch keine andere Religion oder Philosophie ersetzt werden kann. Unersetzlich für den Sucher, völlig einzigartig in seinem geistigen Gefüge für den Denker, so steht er da in der Wucht seiner inneren Wahrhaftigkeit und wartet still auf jene Anerkennung, die andere Religionen durch eifriges Werben und Anbieten von Heilsgütern sich zu verschaffen suchen.

Wurde dieses gesagt, so wurde es darum gesagt.

Verehrung ihm, dem Lehrer!

ÜBER DIE EHE

Der dieses schreibt, ist nicht verheiratet, hat aber in einer mehr als dreißigjährigen ärztlichen Berufstätigkeit sich oft mehr mit der Ehe beschäftigen müssen, als ihm lieb war. Aus diesem Grunde hält er sich für berechtigt, seine Ansichten über diesen Gegenstand zu äußern. Den unmittelbaren Anlaß hierzu gibt das ihm kürzlich in die Hände geratene Buch von Dr. Landmann: Reine Mutterschaft (Verlag Eden, Oranienburg).

Dr. Landman fordert den geschlechtlichen Schutz des Weibes während der ganzen Zeit der Schwangerschaft und des Stillens. Er stützt seine Forderung auf drei Punkte: erstens auf den Urmenschen, der nur einmal im Jahre seine Brunstzeit gehabt habe, wie es heute noch bei den Tieren der Fall ist; zweitens auf den Zweck der Ehe, der nach ihm nicht in der Befriedigung der geschlechtlichen Lust, sondern in der Kinderzeugung bestehen soll, und drittens auf die Erfahrungstatsache, daß die Frau mit eingetretener Schwangerschaft und während der Stillzeit so durch ihre neue Aufgabe als Mutter in Anspruch genommen sei, daß sie für ihre Pflicht als Gattin keinen Sinn mehr habe; ja, da sie in ihrem neuen Zustand einen Widerwillen gegen jeden geschlechtlichen Verkehr habe, so empfinde sie die ehelichen Forderungen des Mannes während dieser Zeit als eine schwere Last, der sie sich füge, weil sie letzten Endes Sklavin des Mannes geworden sei, der in ihr den ihm durch die Gesetze zuerkannten Gegenstand sähe, um seine Lust zu stillen. Daraus leitet der Verfasser ein Martyrium her, das sich über die ganze Frauenwelt erstrecken soll, und zu dessen Beseitigung er die Hilfe der Gesetzgebung verlangt.

Der wichtigste, allerdings etwas kurz bemessene Teil des Buches ist der letzte, in welchem der Verfasser die Ergebnisse einer Rundfrage zusammenstellt, die er über diesen Gegenstand in Frauenkreisen angestellt habe. Was er hier zu Tage fördert, ist so häßlich, ja ekelhaft, daß man es nicht mehr als „viehisch", sondern im eigentlichen Sinne nur als „menschisch" bezeichnen kann. Es gibt eben nur ein Wesen, das zu allem fähig ist, zum alleredelsten, ebenso wie zum allergemeinsten: der Mensch. Wie er Alles-Fresser ist, so ist er auch Alles-Tuer, und mit dieser Tatsache muß man rechnen, wenn man sich mit dem Menschen befaßt, wenigstens mit dem Menschen, der noch nicht recht denken gelernt hat.

Nun ist aber erfahrungsgemäß Leben stets und überall ein mittlerer Wert, eine gewisse Mitte, die schon deswegen nicht dauernd und allgemein überschritten werden darf, weil ein jeder, der es tut, sich damit selber lebensunfähig macht und durch sein eigenes Überschreiten der Mitte gleichzeitig an der Erhaltung dieser Mitte arbeitet.

Wer als Arzt die Ergebnisse der Landmann'schen Umfrage durchmustert, der wird zu der Überzeugung kommen, daß es sich bei diesen Tyrannen und Vergewaltigern ihrer Ehefrauen gar nicht um den normalen Mann, um den Mann der Lebensmitte handelt, sondern um ganz verkommene oder gar krankhaft veranlagte Naturen, von denen wohl ohne weiteres zuzugeben ist, daß sie der Frau das Leben zu einem Märtyrertum machen.

Freilich muß man ja auch wohl mit solcher Deutung etwas vorsichtig sein. Wie ich oben sagte: der Mensch ist das Wesen, das zu allem fähig ist, und man muß sich wohl hüten, nach dem, wessen er einmal fähig ist, seinen ganzen Menschen zu beurteilen. Ich entsinne mich eines Patienten, den ich vor vielen Jahren an Magenkrebs behandelte bzw. behandeln mußte. Dieser Mann hat noch in seiner Todesnacht seine Frau zu ihrer ehelichen Pflicht gezwungen. Die Arme vertraute sich mir bald nach seinem Tode unter Tränen, sozusagen noch geschüttelt von Entsetzen, an, weil sie Ansteckung fürchtete. Und dabei habe ich diesen Mann in seinen gesunden Zeiten als einen ruhigen, anständigen Menschen gekannt, der auch, soviel ich weiß, als Ehegatte von seiner Frau nie Ungebührliches gefordert hat.

Daß für manche, ja für viele, vielleicht sogar für die meisten Frauen, zum mindesten innerhalb der sogenannten Kulturvölker, die Ehe zu einem Leiden wird, das ist ja wohl sicher. Aber was ist die Schuld? Ich sage: das falsche Denken, das die Ehen zusammenführt. In den bei weitem meisten Fällen ist es die Sinnlichkeit, welche die Geschlechter zusammenführt und in die Ehe zwingt. In anderen Fällen ist es die Sucht nach Gewinn, nach Vorwärtskommen, und bei den Mädchen das Verlangen, versorgt zu sein, oder auch die Scheu vor dem Sitzenbleiben, vor der Altjungfernschaft.

Aber sind das alles Gründe zur Ehe? Mann und Weib sind Lebenspole, sind die stärksten Gegensätzlichkeiten, die wir innerhalb des Lebenden kennen. Wo Gegensätzlichkeiten, da Spannung; wo Spannung, da Kampf, und aus dem Kampf freilich das neue Leben.

Es ist ja ein bekanntes Wort des Heraklit, daß der Kampf der Vater der Dinge ist. Mann und Weib, als Lebenspole, kämpfen einen teils offenen, teils geheimen, aber unerbittlichen und unnachlässigen Kampf miteinander. Die Liebe der Geschlechter ist ja nichts als der gesammelte Ausdruck dieses Kampfes, und die Fälle, in denen dieser Kampf der Geschlechter mit der Ehe zu einem wirklichen Ausgleich in sich kommt, diese Fälle sind so unerhört selten, daß sie praktisch nicht in Rechnung gestellt zu werden brauchen. Auch die Ehe ist nun einmal eine Wüste voll Kampf, unterbrochen durch die spärlichen Oasen der Friedensfeste.

Ich weiß wohl, daß viele Eheleute diesem widersprechen werden, vor allem Männer. Denn sie haben ja die Ehe aus freier Wahl vollzogen, und es hieße ihren Verstand herabsetzen und damit ihre Eigenliebe verletzen, wenn sie nachträglich den Mißerfolg ihrer Ehe eingestehen wollten. Und auf kein Vorrecht pocht der Mann so sehr, wie auf das Vorrecht seines Verstandes. Lieber wird er dulden, als einen Mangel an Urteilskraft zugestehen. Überdies, wenn man Unebenheiten messen will, so kommt es ja ganz darauf an, mit welchem Maßstab man mißt. Mit dem Metermaß kann man Berge und Hügel, aber nicht Sandkörnchen messen. Es gibt gar viele Menschen, die gewohnt sind, an die Unebenheiten des Lebens nur das Metermaß anzulegen, d. h. Berge zu messen und die Sandkörnchen unbeachtet zu lassen. Und doch sind sie es gerade, die das Uhrwerk des täglichen Lebens am leichtesten zu Schaden bringen.

Es gibt einen buddhistischen Spruch, daß zwei Armbänder, wenn noch so glatt geschliffen, sich im Gebrauch stets aneinander reiben. Es brauchen ja nicht immer körperliche Reibungen zu sein. Damit eine Ehe ganz ausgeglichen ist, muß sie nicht nur körperlich, sondern auch geistig ausgeglichen sein. Der Mann, der seinem Weibe, das Weib, das seinem Mann geistig fremd oder überlegen ist — beide mögen sie täglich die Ehe brechen in ihrem Herzen, ohne daß das äußere Bild je getrübt wird. Und tritt denn einmal eine völlige, innere Ausgeglichenheit zwischen Mann und Weib ein? Behält die Frau nicht auch in der besten Ehe gewisse Heimlichkeiten des Weibes für sich, die sie lieber der Mutter, der Freundin, dem Beichtvater, dem Arzt anvertraut als dem Mann? Und behält der Mann nicht gewisse Heimlichkeiten des Mannes für sich, die er lieber dem Freund anvertraut als der Frau?

Man frage sich doch ernsthaft, ob mit der Ehe denn die engste menschliche Verbindung gegeben ist, und man wird finden, daß das durchaus nicht der Fall ist. Die Ehe kann, unter besonders glücklichen Verhältnissen, zu dieser engsten Verbindung werden, aber sie ist es durchaus nicht. An sich ist sie nichts als ein Zustand, in welchem der Mann das Weib und das Weib den Mann erleidet, und in dem beide immer wieder den gleichen Sündenfall erleben. Zeigt mir den Mann, der sein Weib nach dem Geschlechtsgenuß ebenso liebt wie vorher! Ist er gebildet, so wird er nach Stillung seines geschlechtlichen Bedürfnisses Liebe heucheln; ist er nicht gebildet, wird er einfach seiner Wege gehen. Anders bei dem Weib. Hier ist eben einer der Punkte, wo eine Kluft gähnt zwischen Mann und Weib. Ein Weib, das ihren Mann wirklich liebt, wird ihn nach dem Geschlechtsgenuß noch mehr lieben. Die weiblich-erdhafte Sucht des Aufnehmens, des Festhaltens wird in diesem Augenblick ihren Höhepunkt erreichen. Das Weib wird am meisten Liebe dann verlangen, wenn der Mann keine mehr zu geben hat, und diese Kluft kann nie durch wirklichen Ausgleich geschlossen werden, sondern nur durch Kompromisse, wie die Bildung und der gute Ton sie uns bei andern Sachen auch gelehrt haben.

Es unterliegt ja wohl keinem Zweifel, daß das Geschlechtsleben des Weibes sehr viel feinfühliger ist als das des Mannes, und daß es auch einen sehr viel breiteren Raum einnimmt als beim Mann. Der Mann ist hier von einer verblüffenden Einfachheit, eine Art von Schwarz-weiß-Künstler. Seine Geschlechtlichkeit ist entweder da, oder sie ist nicht da, und in Bezug auf den Gegenstand, an dem er sie befriedigt, herrscht bei ihm eine erstaunliche Elastizität. Man behauptet wohl, daß eine Frau nur dann treu ist, wenn ihr keine Gelegenheit zur Untreue gegeben ist, ja daß ihre ganze Treue nichts ist als eben diese ausgebliebene Gelegenheit. Ich möchte das vielmehr vom Manne behaupten. Ich kenne zu viele Männer, die in einer Ehe leben, die sie ganz befriedigen sollte, und die doch durch die „Gelegenheit“ zur Untreue verleitet worden sind, sicherlich sehr viel häufiger als das in entsprechenden Fällen bei der Frau der Fall ist. Der Schlüssel wechselt sich eben leichter als das Schloß, und die Geschlechtlichkeit des Weibes ist eben mehr als ein Schwarz-weiß-Bild; sie ist ein Gemälde und schillert in tausend Farben. Woher kommt es nun, daß das Weib nicht eine sehr viel strengere Auswahl übt beim Heiraten? Wie hat es je dahin kommen können, daß sie nicht „heiratet“, sondern „verheiratet wird“?

Wir kommen damit auf den zweiten der oben genannten drei Punkte: Der Zweck der Ehe soll die Kinderzeugung sein.

Es gehört eine altruistisch verschrobene Zeit dazu, um in dieser Weise Zweck und Mittel zu verwechseln. Es ist nicht der Zweck der Flamme, meine Suppe zu kochen, sondern sie ist lediglich das Mittel dazu. Ebenso ist es nicht der Zweck der Ehe, Kinder zu zeugen, sondern sie ist lediglich das Mittel dazu. Gewiß, altruistische Verschrobenheit mag alles auf den Kopf stellen, auch dieses, und so mag es ja wohl geschehen, daß ein „Er" und eine „Sie" sich allen Ernstes in Ehe zusammentun zum Zweck der Kinderzeugung. Aber man frage doch in gesund und natürlich lebenden Bevölkerungsschichten, ob hier je Jüngling und Jungfrau aus solchem Grunde sich finden und aus solchem Grunde eine Ehe eingehen? Es ist ja doch kein Zweifel: Lust ist der Kuppler, der alles verkuppelt, und Lust hat keinen Zweck, ist aber auch nicht zwecklos, sondern zweckfrei, erhaben über jeden Zweck, sich in sich selber bezweckend, wie Leben selber auch.

Wäre das Kinderzeugen Zweck der Ehe, so müßte ja jede kinderlose Ehe sich selber als zwecklos erkennen und aus diesem Grunde freiwillig zerfallen. Aber man erfährt es ja oft genug, daß in kinderlosen Ehen die Gatten sich oft enger aneinander schließen als in kinderreichen Ehen; daß hier eines dem andern jene völlige Ergänzung wird, die die Ehe ja in Wahrheit sein soll. Wäre das nicht so, nun so müßten ja auch die Gesetzbücher die kinderlose Ehe für nichtig erklären. Aber das ist nicht der Fall. Die kinderlose Frau als Witwe hat vor dem Gesetz die gleichen ehelichen Rechte wie die Mutter, und da, wo sie es nicht hat, z. B. im hinduistischen Kulturkreis, da hat die Ehe allerdings einen bestimmten Zweck bekommen, aber nicht den des Kinderzeugens an sich, sondern den, einen männlichen Nachkommen zu schaffen, der am Grabe des Vaters die Totenopfer verrichtet. Überall, wo menschliches Denken sich nicht in derartige Beschränktheiten verirrt hat, da ist die kinderlose Frau eben so würdig wie die Mutter, vorausgesetzt, daß überhaupt Würde an ihr ist. Fehlt diese, so wird ja auch die Kinderschar nichts helfen. Nur vorübergehend erinnere ich hier an die vorbeugende Kinderbeschränkung der Kulturvölker aller Zeiten und an die gewaltsame Beschränkung bei gewissen Naturvölkern.

So sage ich es denn noch einmal: Weil der Mensch, solange er nicht recht denken gelernt hat, nichts kann als der Lust folgen —

denn er ist ja verkörperte Lust selber — deswegen ist der Sinn der Ehe nicht das Kinderzeugen, sondern die Stillung der Lust, jener besonderen Art der Lust, die am tiefsten geht und am heftigsten brennt: der Geschlechtslust. Dieses trübe, aber nüchtern-wirkliche Bekenntnis wird jeder Denkende ablegen. „Was ihr Liebe nennt, ist Hunger", sagt Lichtenberg. „Nicht gibt es irgend etwas in der Welt, das den Sinn des Mannes so gefangen nimmt wie das Weib. Nicht gibt es irgend etwas in der Welt, das den Sinn des Weibes so gefangen nimmt wie der Mann", sagt der Buddha. Die Sucht ist ja auf beiden Seiten die gleiche; wer will da von mehr oder weniger reden. Aber die Schuld ist größer beim Weibe, weil sie in der Befriedigung dieser Sucht mehr von sich selber opfert als der Mann, ja weil sie ihr Bestes opfert.

Man wirft ein: „Wo soll da Schuld liegen, wo der Mensch nichts tut als seiner innersten Natur folgen?" Aber das nennen wir ja rechtes Denken, wenn der Mensch einsieht, daß die Natur selber, die natürliche, das Übel ist; daß Schuld nicht in diesem und jenem Tun oder Lassen liegt, sondern in der Tatsache des Daseins selber. Diese Tatsache, daß ich da bin, ist ja die ständige Mahnung an die letzte Schuld, die ich meinem Menschtum schulde. Dasein ist Lust selber, ist verkörperte, sich verkörpernde Lust. Lust kann aufhören im rechten Denken. *Kann* sie aufhören, so *muß* sie aufhören; hier, wo es ums Denken geht, da wird die Möglichkeit zur Notwendigkeit. Hört sie auf, hört Dasein auf, restlos. So lange das nicht geschehen, so lange „das Werk nicht gewirkt" ist, so lange habe ich die letzte Schuld meinem Menschtum gegenüber nicht abgetragen; so lange drückt mich das Leid der Lebenslust, so lange plagt mich die Scham.

Der Verfasser meint, daß die geschlechtliche Scham dem Menschen eigen ist, weil sein geschlechtliches Leben sich verirrt hat. O nein! Die geschlechtliche Scham ist der tiefste Ausdruck unserer Daseins-Schuld. Weil wir nicht mehr da sein sollten und doch da sind, und weil, zu einer gewissen, entscheidenden Entwickelungszeit das Geschlechtsleben das ist, das uns am meisten dem Leben versklavt, deswegen die geschlechtliche Scham; denn Sklaverei ist ja schamvoll, menschenunwürdig, und würdig allein der Stand der Freiheit.

Nun aber: Weshalb opfert das Weib in der Befriedigung mehr als der Mann und weshalb heimst sie größere Schuld? Ich sagte es:

Weil sie ihr Bestes gibt. Und was ist das Beste? Was es jedem andern auch ist: er sich selber. Das Weib gibt sich ganz, um den einen Endzweck zu erreichen: die Ergänzung durch den Mann, oder besser: durch das Männliche. So verzwecklicht sie ihr Geschlechtsleben im Dienste dieser urweiblichen Sucht, und so heimst sie größere Schuld, weil der Mann, mag er sich stellen, wie er will, seine Geschlechtlichkeit nie verzwecklichen kann. Es hat entartete Zeiten gegeben, in denen er sie verkauft hat wie die Dirne die ihrige, aber verzwecklichen kann er sie nicht. Daher die Aufrichtigkeit, die Offenheit des Mannes; daher die tiefe Heimlichkeit des Weibes, die der Mann nie begreifen wird, und die aus dem Ineinander der Geschlechter immer einen Kampf machen wird. Denn dem Weibe eignet das letzte Geheimnis der Natur: sie kann Wahrheit lügen.

Ich habe viel darüber nachgedacht, was am Weibe das Weiblichere ist: die Ergänzung durch den Mann oder die Ergänzung durch das Kind. Und ich bin zu dem Ergebnis gekommen, daß das Weiblichste am Weibe ihre Sucht ist, sich die Ergänzung durch den Mann zu schaffen. Wie wäre es sonst möglich, daß sie mehrere Kinder zugleich, nicht aber mehrere Männer zugleich lieben kann? Eine Frau, die wirklich liebt, kann nur einen Mann lieben. Dieser Mann mag wechseln im Nacheinander, aber ein Nebeneinander ist beim gesunden Weib nicht möglich. Dahingegen der Mann sehr wohl mehrere Frauen nebeneinander mit gleicher Liebe lieben kann. Diese Liebe ist dann freilich auch danach, und schon aus dieser Tatsache geht die Unfeinheit, die Grobheit, um nicht zu sagen Roheit der männlichen Liebe hervor. Um im obigen Bilde zu bleiben: Auf ein ganz feines Schloß paßt immer nur ein Schlüssel, wohingegen ein Schlüssel für viele Schlösser passen mag.

Würde dieses feine Instrument, das das Weib in seiner Geschlechtlichkeit besitzt, im Sinne einer Feinheit der Auswahl benutzt, so sähe es in der Welt besser aus. Aber dieses feine Instrument wird nicht entsprechend seiner Feinheit benutzt, sondern es dient einfach nur dem großen Zweck. „Mädchen, öffne deinen Schoß, es bleibt schon einer hangen" (Faust II). Steller erzählt in seiner Beschreibung Kamtschatkas, daß die Kosaken beim Glücksspiel Eingeborenen-Mädchen als Einsatz zu gebrauchen pflegten. Hatte nun ein Kosak auf diese Weise ein Mädchen gewonnen, so war diese imstande, sich auf der Stelle zu erhängen, wenn ihr neuer

Herr ihr nicht auf der Stelle den üblichen Beweis der Männerliebe gab.

Wäre die Sucht der Ergänzung durch das Männliche beim Weibe nicht so übermächtig, so müßte die männliche Liebe ihr wertlos, ja verächtlich erscheinen; denn sie kann ja nie sicher sein, ob eine andere nicht mit der gleichen Liebe bedacht wird wie sie. Eben dasselbe gilt freilich für den Mann der weiblichen Liebe gegenüber, und so bleiben als eigentlicher Kern aller Liebe nur Vertrauen und Geduld. Um aber Liebe in dieser Weise zu vergeistigen, dazu gehört Denken. Und da die meisten Menschen eben nicht denken, so halten sie sich an das Sinnliche, und da hat dann letzten Endes das Weib keinen andern Beweis für die Liebe ihres Mannes, der Mann keinen andern Beweis für die Liebe seines Weibes als den geschlechtlichen — ein elender, dreimal elender Beweis, der vor allem für das Weib zum Fluch wird, indem die Feinheit der Geschlechtlichkeit dieser immer neuen Sucht nach Beweis zum Opfer gebracht wird. Es gehört schon ein hohes Maß von Denkfähigkeit dazu, besonders beim Weibe, um die Liebe aus dem Geschlechtlichen in höhere, reinere Kreise zu heben. Ist das aber geschehen, was soll dann überhaupt noch die Ehe? Tut es dann geistige Gemeinschaft nicht eben so gut? Aber es ist ja so: Letzten Endes ist und bleibt die Ehe ein Gemächte der Lust, und in der Stillung der Lust will sie immer wieder sich und ihr Wesen zeigen, bis aus der Lust die Pflicht und aus der Pflicht die Qual wird. Der geschlechtliche Akt ist das Autodafe der Ehe, in dem nur gar zu oft die Liebe eines elenden Todes stirbt. Wohl denen, die durch glückliche Anlage von Natur aus, oder weil sie beizeiten denken gelernt haben, diesem Schicksal entgehen!

Wo Schuld, da Sühne, und je größer die Schuld, um so größer die Sühne. Wer will sich wundern, daß die Sühne, die das Weib in der Ehe zu zahlen hat, größer ist als die des Mannes. Hat sie doch mehr verschuldet, weil sie das Ganze, sich selber auf eine Karte gesetzt hat. In diesem hohen Lebensspiel gleicht sie dem Menschen, der eine Million in der Lotterie setzt, um — die Million zu gewinnen. Weshalb schleudert Dr. Landmann seine Anklagen gegen die Roheiten des Mannes? Weshalb schleudert er sie nicht mit viel größerer Berechtigung gegen die Roheiten der Natur, die das Weib durch den schrecklich peinvollen Akt des Gebärens zur Mutterschaft führt. Aber wie das Weib diese Pein hinnimmt, weil sie

ihm im Grunde nur geheime Seligkeit ist, so nimmt es die Pein des Leidens am Manne hin, weil es in dieser Pein im Grunde die geheime Seligkeit des Geliebtwerdens mitgenießt.

Nichts liegt mir ferner als bestreiten zu wollen, daß in unseren Kulturkeisen viele Ehen sich so gestaltet haben, daß die Frau bedingungslos am Manne und seiner geschlechtlichen Rücksichtslosigkeit leidet, aber trotzdem ich das weiß, behaupte ich doch, daß die Frau, solange sie Weib bleibt, auf alles andere eher verzichtet als auf diesen „Beweisakt" des Mannes. Ich kenne manche Frau, die in der Erinnerung an die Qual der Geburt entschlossen sagt: „Nie wieder!" Aber ich glaube, es müssen andere Gründe sein als das „Erleiden des Mannes", das die Frau auf diesem Gebiet zu einem „Nie wieder!" bringt. Überdies, sollte es wohl ein Mädchen geben, das da wünschte, Mutter zu sein, ohne vorher Weib gewesen zu sein? Ich glaube nicht, daß der Drang zur Conceptio immaculata innerhalb der Weiblichkeit groß ist.

Von allen Unberechenbarkeiten des Ungeheuers „Mensch" ist das Geschlechtliche das Unberechenbarste, und man sollte sich wohl bedenken, ehe man in dieses innerste Kämmerlein den Richter und den Staatsanwalt hineinführt. Wenn die Frauen so viele Jahrtausende hindurch zu diesen Vergewaltigungen von Seiten des Mannes geschwiegen haben, so werden sie wohl ihre Gründe gehabt haben. Sie sind ja doch sonst nicht so wortkarg. Kann man denn je im Spiel der Liebe wissen, wo der Jäger und wo das Wild, wo der Tyrann und wo der Knecht ist? Es wäre ja nicht unmöglich, daß die katholische Kirche mit ihrem „Du mußt!" der Frau mehr aus dem Herzen spricht als Dr. Landmann mit seiner Hilfsaktion, die vom größeren und besseren Teil der Frauenwelt wohl kaum gewünscht wird. Es ist ja nun glücklich so ziemlich alles reglementiert worden; aber man soll sich doch wohl bedenken, ehe man das Reglement auch noch ins Ehebett hineinbringt. Beim Vernünftigen ist es nicht nötig, und beim Unvernünftigen wird es nichts helfen.

Gewiß, es ist alles schon dagewesen. Im Jesuitenstaat von Paraguay, dem ausgebildetsten theokratischen Regiment, das die Welt je gesehen hat, war dem Guarani für jede Stunde des Tages wie der Nacht seine Pflicht vorgeschrieben. Aber niemand wird das als einen Idealzustand der Menschheit ansehen wollen. In einer der griechischen Verfassungen, ich habe vergessen welcher, ging das staatliche Reglement gleichfalls bis ins Ehebett; aber hier handelte

es sich um eine Festsetzung der ehelichen Mindestleistung des Mannes gegenüber der Frau.

Man wirft ein: „Aber tatsächlich bestehen doch Mißstände. Tatsächlich wird ja doch für manche Frau die Ehe zu einem Märtyrertum. Das ist ja das Große unserer Zeit, daß sie kein Unrecht mehr dulden will. Soll man denn nun gerade zu diesen Mißständen schweigen, lediglich weil sie das Geheimste des Menschen betreffen?“

Ich erwidere: Die hier bestehenden Mißstände sind gewiß, und Abhilfe tut not. Aber der vorgeschlagene Weg ist falsch. Recht schafft Unrecht, weil jedes formulierte Recht den Reiz zu seiner Umgehung schafft. Dieser Reiz wird um so größer, je näher ein Recht an den Menschen und seine Persönlichkeit heranrückt. Hier gibt es nur einen Weg, eben den Weg, der für alles hilft: Umdenken dem Leben und seinen Werten gegenüber.

Damit kommen wir auf den ersten der drei Punkte: den Urmenschen und seine jahreszeitlich festgelegte Brunstzeit.

Ich gestehe ohne weiteres, daß dieser Punkt mir von den dreien am meisten „contre coeur“ geht. Die Hypothese eines Urmenschen, der auf allen Vieren lief und auf der Jagd nach Früchten die Bäume abkletterte, ist durch die unablässigen Bemühungen deutscher und englischer Naturforscher Modesache geworden. Aber ich möchte die Tatsachen kennen, die zu solcher Hypothese berechtigen. Allein schöne und gelehrte Namenbildungen Haeckel'schen Stils, die machen es nicht. Der Mensch, soweit wir ihn durch die Jahrtausende zurückverfolgen können, ist stets das gewesen, was er heute ist. Warum soll er das nicht immer gewesen sein? Warum ihn wissenschaftlichen Theorien zuliebe aus einem vor-menschlichen Zustand hochtauchen lassen? Es erscheint mir viel wissenschaftlicher, bei dem zu bleiben, was ist, als leere Phantasien zu spinnen und sie dadurch, daß man sie in den Rahmen induktiven Materials spannt, selber zu einem Teil des induktiven Systems machen zu wollen.

Hier bin ich, so erlebe ich mich, und das kenne ich vom Menschen, als was ich mich selber erlebe. Alles andere ist Mutmaßung. Es mag ja sein, daß das Frühlingsbild von vor 500 000 Jahren, das unser Verfasser entwirft, irgend einmal zugetroffen hat. Aber was kümmert mich das? Was nutzt mir das! Deswegen bin ich doch, der ich bin. Deswegen seufze ich doch unter der Last meiner Lüste; deswegen keuche ich doch unter dem Joch meiner Sinnlichkeit, die

täglich mich überfällt in immer neuen Formen und täglich neu bekämpft werden muß, mal durch Gewalt, mal durch Güte, mal durch Offenheit, mal durch List.

Was hilft es dem Menschen zu wissen, daß er in einem gewissen Stadium seiner Entwickelung vielleicht durch Kiemen geatmet hat; deswegen kann man die Lungen doch nicht ausschalten. Was hilft es ihm zu wissen, daß er einstmals vielleicht eine bestimmte jahreszeitliche Brunst gehabt hat; deswegen schleift ihn doch die Wollust von einer Nacht zur andern.

Und gesetzt den Fall, er könnte es durch guten Willen und Übung wieder dahin bringen, daß es ihn alle Mai überfiele, wie den Baum das Knospen, ich kann nicht recht sehen, was damit für Menschtum und Menschenwürde gewonnen wäre. Ich sehe kein Ideal darin, wenn der Mensch in die Lebensgesetze von Ochs und Kuh, von Hengst und Stute einschnellt. Diese Lebensgesetze sind nicht die seinigen. Alle seine Lebensgesetze stehen unter dem Stichwort „Bewußtsein". Im Bewußtsein hat sich alles bei ihm gelockert. Er hat den starren, Instinkt-artigen Charakter verloren und ist in das Bereich des immer beweglichen Willens getreten.

In diese Verbeweglichung ist auch das Geschlechtsleben eingetreten. Mit dem Bewußtsein ist der Mensch auch bewußt geschlechtlich geworden; seine Geschlechtlichkeit ist wach geworden, wie alles andere an ihm auch. Es hat doch wirklich wenig Sinn, das Geschlechtsleben des gesunden Jünglings einer Theorie vom Urmenschen zuliebe für entartet zu erklären. Es ist eben stets wach und bereit. Es ist so. Ist das nun unwürdig? Muß das abgetan werden?

Ich sage: Die Tatsache an sich bedeutet nichts. Alles kommt darauf an, wie sie gedeutet wird. Seit uralten Zeiten ist den Menschen das Geschlechtswerk veredelt worden. Im alten Indien ist es geradezu vergottet worden. Sokrates nennt es „das göttliche Werk", weil er nicht wußte, daß Vater und Mutter hierbei nicht neu schaffen, sondern nur Hebammendienste leisten. Auch unser Verfasser nennt es das Schönste und Erhabenste am Menschtum. Was sollte bei solchen Anschauungen denn auch den Menschen bewegen, auf diesem Gebiet sich Zwang aufzuerlegen. Er zeigt ja durch Übung des „göttlichen Werkes" seine Gottähnlichkeit und kommt dabei in Gefahr, das Beste zu verlieren: die Scham.

Glaubt man denn wirklich, daß die Natur um den geschlechtlichen Akt den Schleier der Scham gebreitet hätte, wenn es sich um das Schönste und Erhabenste am Menschtum handelte? Aristoteles spricht von der „tristia post coitum", der Traurigkeit nach dem Geschlechtsgenuß. Wir haben es vorhin schon gesagt, daß es sich hier nicht um Erhabenheiten, sondern um Schuld handelt. Scham und Traurigkeit — das ist das Schuldbewußtsein des Edlen, d. h. des Denkenden. Ich sehe nicht ein, warum seine Erhabenheit wachsen soll mit seiner Unwiderstehlichkeit. In der Einleitung zum „Staat" läßt Plato den Sophokles erleichtert aufatmen, daß die Jahre ihn von der Herrschaft dieses Tyrannen befreit hätten, der ihn mit sich geschleift habe wie ein wildes Roß. Jeder Denkende wird ebenso urteilen. Aber sollte es dann etwas Unedles sein, schon beizeiten gegen diesen Tyrannen anzukämpfen, noch ehe die Jahre ihn ausgetrieben haben!

Es ist ja so: Der Mensch ist verkörperte Lust, ist Lust selber. Gegen die Lust ankämpfen, heißt gegen sich selber ankämpfen. Dazu bedarf es der Beweggründe; denn die Lust ist gar süß und gibt sich gar natürlich. Diese Beweggründe können nur aus rechtem Denken stammen, und es ist allein das rechte Denken, aus dem der rechte Entschluß kommen kann. Man muß im rechten Denken begriffen haben, worum es sich beim Leben und seinen Werten handelt, um zu begreifen, daß es sich bei der Lust in allen ihren Formen um ein „be-denkliches" Ding handelt. Ein Ding „be-denken", das heißt aber schon, den ersten Ansturm Papima Mara's, des bösen Mara, der Natur mit ihren Natürlichkeiten brechen und aus dem Reich der Naturgesetzlichkeit, das dem Menschen mit allem Lebenden gemeinsam ist, in jenes Reich der Selbstgesetzlichkeit treten, das nur dem Denkenden eigen ist, und in dem letzten Grundes alle Menschenwürde liegt. Denn das wird ja jeder Denkende bald merken, daß Schönstes am Menschen das Freisein und Erhabenstes das Freiwerden ist. Und was heißt hier Freiwerden? Es heißt: freiwerden von den Trieben, und vor allem von dem stärksten unter ihnen: dem Trieb der Geschlechtlichkeit.

Es ist ein Zeichen für das gründliche Umdenken dem Leben und seinen Werten gegenüber, wenn man sieht, welche Rolle das „göttliche Werk" der anderen im buddhistischen Denken spielt. Der Buddha nennt es „das geschlechtliche Werk, das gemeine", und Kampf ihm gegenüber ist Pflicht jedes Denkenden. Denn jeder

Denkende hat ja begriffen, daß dieses Werk nicht ein Abglanz göttlicher Kraft, ein Gottesfunke im Menschenleib ist, sondern Sklavenwerk; daß wir in ihm nicht Schöpfer sind, sondern die unbewußten Geschäftsträger des Lebens, das sich dieser einzigen, allgemeinsten Lust bedient, um sich selber zu leben.

Das eheliche Werk sowohl wie sein Ergebnis, das Kinderzeugen, erfahren in buddhistischer Wirklichkeitslehre eine derartige Umdeutung, daß sie als bester Maßstab für die alles umwertende Kraft dieser Lehre gelten kann: das eheliche Werk nichts als das, was es ja auch in Wahrheit ist: das Brutbett der Lust, einer Lust, die durchaus keinen andern Zweck hat, als sich selber, und das neue Lebewesen, das aus diesem Brutbett hervorwächst, nicht Zweck und Ergebnis des Werkes, sondern ein „Zu-fall" im eigentlichsten Sinne. Wie alles Lebende sich da gefällt und da zu-fällt, wo es seine Nahrung findet, so fällt die Ichkraft der im Sterben zerbrechenden Daseinsform, dem Brutbett der Lust zu, dem es innerster Wahlverwandtschaft nach zufallen muß. Das ist alles, was in buddhistischer Wirklichkeitslehre von den Erhabenheiten des „göttlichen Werkes" übrig bleibt.

Ihr Weisen vom Katheder sprecht so viel von den Zwecken, die die „Natur" mit dieser oder jener Verrichtung verfolgt und erreicht. Auch unser Verfasser tut das Gleiche; aber weiß er denn, ob die „Natur" mit dieser Verbeweglichung des menschlichen Geschlechtstriebes, mit diesem Stets-bereitsein nicht auch einen bestimmten Zweck verfolgt und erreicht — eben den Zweck, stets ein Brutbett bereitzuhalten, dem die Ichkraft der zersterbenden Daseinsform stets zufallen kann? Was macht es denn aus, wenn das Bett auch noch so oft vergeblich für den Gast bereitet wird! Daß es das eine Mal bereitsteht, wenn der Gast sich einstellt, darauf allein kommt es an.

Ist freilich der Gast eingetroffen, was soll dann noch das Bettbereiten! Es könnte den Gast nur stören, ja vielleicht gar ihn zwingen, einen neuen Mutterschoß aufzusuchen. Es dürfte auch vielleicht den Tatsachen entsprechen, daß die gesund empfindende Frau mit der erfolgten Befruchtung den Sinn für Geschlechtlichkeit verliert. Von der Mutter des Buddha behaupten das die Texte und führen es als etwas an, das der Mutter eines jeden Buddha eigen ist. Aber der Buddha ist ja nichts als der zur Vollkommenheit gelangte Mensch, und alles, was ihn betrifft, betrifft nicht ein Übermenschen-

tum, sondern eben das vollendete Menschtum und wird damit typisch.

Nun erhebt unser Verfasser seine Anklagen gegen die Männer gerade wegen ihrer Vergewaltigungen der Frauen während dieses Zustandes. Aber der Mensch ist nicht so beschaffen, daß man ihn nach allgemein gültigen Regeln behandeln könnte. Was für eine Frau gilt, braucht nicht für die andere zu gelten, und was für heute gilt, braucht nicht für morgen oder später, was für den Tag gilt, braucht nicht für die Nacht zu gelten. Der Mensch i s t nicht, sondern er w i r d; das gilt vom sogenannten „Charakter" in allen seinen Ausdrucksformen und Ausdrucksmöglichkeiten. Gewiß, wo viele Zahlen und Tatsachen sind, da läßt sich eine Statistik anfertigen, und aus ihr lassen sich dann wieder Allgemein-Schlüsse ableiten; aber was der Einzelne im einzelnen Fall tun wird, wie er sich verhalten wird, das hat mit dieser Statistik nichts zu tun, sondern hängt von Umständen und Vorbedingungen ab.

Im übrigen scheint mir eines festzustehen: Lust schafft Lust, wie ein Feuer ein anderes ansteckt. Brennt im Weib kein Feuer mehr, wird sich auch im Mann keines entzünden. Das scheint mir allgemeiner gültig als das, was aus den umfangreichsten Umfragen abgeleitet werden könnte. Das scheint mir das erste Gesetz zu sein, nach dem der Verkehr der Geschlechter sich regelt. Ich glaube gern, daß die Ausnahmen zahlreich sind, aber auch der Gründe für diese Ausnahmen gibt es viele, und auf keinen Fall stoßen sie das oberste Gesetz aller Lust um.

Aber alles dieses sind Überlegungen, die wir anderen überlassen. Uns Buddhisten kümmert das nicht. Uns kümmert nur eins: Hier ist die Lust; sie muß bekämpft werden, weil sie vom Übel ist, und sie ist vom Übel, weil sie aus dem Nichtwissen stammt. Und Nichtwissen muß gehoben werden. Die Möglichkeit wird hier zur Notwendigkeit.

Man wirft ein: „So verwerft ihr die Ehe. Was sollte dann aber aus dem Ganzen werden, wenn alles euch nachfolgte?"

Wir antworten: Wir verwerfen nicht die Ehe; wir fordern nur rechtes Denken. Es ist der Schlüssel, in dem alle Fragen und Zweifel, alle Nöte und alles Leiden sich von selber heben. Und was rechtes Denken dich lehrt, dem folge, mag es die Ehe, mag es etwas anderes betreffen. Wie sollte der wohl je das Rechte verfehlen, der im rechten Denken kühl geworden ist, duldsam, wohlwollend, stets bereit nachzugeben und aufzugeben!

Was aber „das Ganze“ und die Sorge um dieses Ganze betrifft, so laßt ihr Denker euch das nicht kümmern. Dort sind Bäume, dort leere Behausungen. Seid achtsam, seid nachdenklich! Kämpft unnachlässig um euer Wohl! Das Leben wird für sich selber sorgen. Ihr aber sorgt, daß ihr ihm und seinen „Natürlichkeiten“ nicht wieder verfallt. Lange genug haben wir alle ja dieses Joch getragen, lange genug, um uns endlich nach dem Stande des Freien zu sehnen. Dann mag es wohl geschehen, daß, wo alles im Wirbeltanz der Lust sich dreht und von Pflichterfüllung redet, wir gelassen heiter stehen und unser „Genug für immer!“ sprechen.

Verehrung ihm, dem Lehrer.

HAT DAS LEBEN SINN?

Wofür lebe ich? Lohnt es sich zu leben? Diese und ähnliche Fragen hört man immer wieder. Also wie ist es? Hat das Leben Sinn, oder ist es ein blindes Ungefähr, gleich einem Regenbogen, einem Naturereignis oder sonst einem Zufall?

Hier wie überall, wo man nicht zur rechten Einsicht gekommen ist, stehen sich die beiden gegensätzlichen Anschauungen gegenüber: die spiritualistische und die materialistische.

Der Materialist sagt: Leben ist ein physikalischer Vorgang, wie andere physikalische Vorgänge auch, ein Spiel der Atome, wie es schon im griechischen Altertum die sogenannte atomistische Schule und ihr Begründer Demokrit gelehrt hatte.

Aber der menschliche Geist produziert die gleichen Torheiten an verschiedenen Stellen. Das, was Demokrit lehrte, das wurde auch im alten Indien gelehrt, und zwar von Philosophen, mit denen, wie die Buddhistischen Texte zeigen, der Buddha selber in lebendigem Verkehr stand. Der Vertreter dieser rein mechanisch-atomistischen Anschauung war, wie z. B. Samaññaphala-Sutta in Dīgha-Nikāya zeigt, Pakudha Kaccāyana. Er lehrte folgendermaßen: Diese sieben Grundstoffe sind ungeschaffen, ungeschaffener Art, sind ungeformt, unabhängig von einem Former, starr, unwandelbar, feststehend wie ein Pfeiler, die bewegen sich nicht, verändern sich nicht, stören einander nicht und sind nicht imstande, sich gegenseitig Wohl oder Wehe oder Wohl und Wehe zuzufügen. Welche sieben? Der Erden-Grundstoff, der Wasser-Grundstoff, der Feuer-

Grundstoff, der Wind-Grundstoff, Lust, Leid und Leben als siebentes. Da ist keiner, der tötet oder töten läßt, hört oder hören läßt, erkennt oder erkennen läßt. Wenn einer auch mit scharfem Schwert ein Haupt spaltet, so beraubt da niemand Irgendetwas des Lebens; nur auf den leeren Raum zwischen den sieben Grundstoffen trifft das Schwert."

Ein anderer Zeitgenosse des Buddha, der Philosoph, Ajita Kesakambalī, vertrat den Materialismus auf moralischem Gebiet. Er lehrte: „Es gibt keine Gabe, keine Spende, kein Opfer; es gibt keine Frucht, keine Reifung guter und böser Werke. Es gibt nicht diese Welt, es gibt nicht jene Welt. Es gibt nicht Mutter, nicht Vater; es gibt keine unvermittelt geborenen Wesen; es gibt in der Welt keine Büßer und Brahmanen vollkommenen Wandels, vollkommener Lebensführung, die diese Welt wie jene Welt aus sich selber begriffen, verwirklicht haben und sie kennen lehren. Vier-elementig ist der Mensch. Wenn er stirbt, folgt das Erdige wieder der Erde, geht in die Erde über; das Wässrige folgt dem Wasser, geht in das Wasser über; das Feurige folgt dem Feuer, geht in das Feuer über; das Luftige folgt der Luft, geht in die Luft über; in den Himmelsraum wandern die Sinne. Mit der Bahre zu fünf gehen Männer mit dem Toten davon. Bis zum Begräbnisplatz zeigen sich noch Spuren. Dann gibt es nur noch gebleichte Knochen und zu Asche werden seine Opfergaben. Eine bloße Torenlehre ist das Geben. Falsch, unwahr, bloßes Gerede ist das bei denen, die da die Theorie vom Seienden aufstellen. Toren wie Weise werden beim Zerfall des Körpers zerstört, vernichtet, sind nicht mehr nach dem Tode."

Ein dritter lehrte den gleichen Materialismus auf religiösem Gebiet. Das war derjenige, den der Buddha als den schädlichsten aller Irrlehrer bezeichnet, der Philosoph Makkhali-Gosāla. Er lehrte: „Es gi bt keinen Grund, keine Ursache für der Wesen Beschmutzung. Grundlos, ursachlos sind die Wesen schmutzig. Es gibt keinen Grund, keine Ursache für der Wesen Reinigung. Grundlos, ursachlos sind die Wesen rein. Es gibt kein eigenes Wirken, es gibt kein fremdes Wirken, es gibt kein persönliches Wirken, es gibt keine Macht, es gibt keine Stärke, es gibt keine Manneskraft, es gibt kein Mannesstreben. Alle Wesen, alle Kreaturen, alles, was da ist und lebt, ist willenlos, machtlos, kraftlos; durch Schicksal, äußere Umstände, Lebensbedingungen zur Reife gebracht, genießen sie eben auf Grund der sechs Ursprungsarten Leid und

Freud. Da gibt es dieses nicht: ‚durch solche Zucht, solches Gelübde, solche Buße, solchen Reinheitswandel werde ich das noch ungereifte Wirken zur Reife bringen und das gereifte Wirken Schritt für Schritt zunichte machen, so etwas gibt es nicht bei einer in ihren Grenzen festgelegten Welt, bei der Wohl und Wehe wie mit dem Maß zugemessen ist. Es gibt dabei kein Ab- und Zunehmen, kein Schwellen und Schwinden. Wie eine hingeworfene Garnrolle nur dadurch, daß sie sich aufwickelt, zum Ablauf kommt, ebenso werden da die Toren wie die Weisen durchlaufen, durchwandern und dann erst dem Leiden ein Ende machen."

Das heißt: Es gibt nichts als einen allgemeinen Weltreinigungsprozeß, dem der eine wie der andere gleichmäßig, unterschiedslos unterliegt, und dessen Ende er fatalistisch abwarten muß.

Die gleiche materialistische Auffassung vom Leben als einem, seinem Wesen nach physikalischen Vorgang, der seinen Sinn nicht in sich selber trägt, sondern, wie jeder andere physikalische Vorgang ihn aus anderen Vorgängen außer ihm erst erhält, herrscht auch in der modernen Wissenschaft, nur daß hier, im Gegensatz zu den indischen Denkern meist der Mut fehlt, seine Einsicht auf die Wirklichkeit zu übertragen und danach zu leben.

Dem gegenüber sagt der Spiritualist: Leben hat einen Sinn, und zwar liegt dieser Sinn in einem Geistig-Metaphysischen, auf das dieses empirisch-physische Leben als Ganzes bezogen werden muß. Kurz gesagt: für den Spiritualisten erhält das Leben Sinn aus Gott heraus. Dem Materialisten bleibt das Leben nicht schlechthin sinnlos; aber wie ein Ton für sich nichts ist und erst im Zusammenhang mit andern Tönen eine Melodie ergibt, so ergibt sich für ihn ein Sinn des Lebens erst aus andern Vorgängen und Tatsachen heraus. Dem Materialisten mag das Leben Sinn bekommen aus dem Erwerb einer Million heraus, sein Leben hat dann Sinn nicht an sich, sondern als Millionär oder aus dem Erwerb von Haus und Hof heraus oder aus dem Erwerb von Weib und Kind, von Arbeit und Stellung, von Orden und Ehren usw.

Aber es kommen stille Stunden, wo der Besitz von all diesem seinen Wert verliert; wo das suchende Herz im Besitz von diesem allen sich fragt: Wofür lebe ich? Hat das Leben Sinn?

Der heilige Augustin erzählt in seinen „Bekenntnissen", daß er einst, als junger Soldat in Germanien dienend, mit Kameraden in die Zelle eines Klausners geraten sei, auf dessen Tisch er eine auf-

geschlagene Bibel gefunden habe. Als er die ersten Worte hierin gelesen habe, sei ihm plötzlich mit überwältigender Heftigkeit der Gedanke gekommen: „Wohin gehe ich? Wohin treibe ich?" Der Gedanke nach dem Sinn des Lebens verlangte gebieterisch sein Recht und ließ sich nicht mehr durch die Kreatur befriedigen.

Auch hier im Spiritualismus gibt es, wie beim Materialismus, verschiedene Abarten. Die einen sagen: Dieser Sinn des Lebens ist von Gott in seiner Allwissenheit für jeden Einzelnen von Anbeginn her endgültig bestimmt. Das ist die schreckliche Prädestinations- (Vorherbestimmung-) Lehre, die sich ja im Christentum hier und da auch regt, die schon bei Paulus anklingt, beim heiligen Augustin Form annimmt, die aber zur vollen, unbarmherzigen Ausbildung im historischen Nachläufer des Christentums, dem Mohammedanismus, gekommen ist.

Der Mohammedanismus ist seinem Wesen nach Islam, d. h. Ergebung in den Willen Gottes, und das Stichwort hierfür ist das Kismet, das von Anbeginn an von Gott bestimmte Schicksal des Einzelnen. Der ganze Sinn des Lebens geht auf im unerforschlichen Sinn Gottes, und dem Einzelnen ziemt nichts, als sich zu fügen.

Diesem starren Dogmatismus gegenüber steht die lebendig-wirkliche Auffassung des indischen Pantheismus. Hier besteht ein lebendiger Strom zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Mensch und Gott. Freilich liegt auch hier der Sinn des Lebens im Göttlichen, aber nicht als von Anbeginn her bestimmtes, unabänderliches Schicksal (Kismet), sondern hier tritt der Mensch Tag für Tag mit Opfer und Gebet in Verbindung mit dem Göttlichen und holt sozusagen Tag für Tag den Sinn des Lebens zu sich herab.

Wie ich schon bei anderer Gelegenheit sagte: das Hinduleben ist durchgottet. Es ist ein merkwürdiger Anblick, diese Menschen zu sehen, wie sie alle Morgen bei Sonnenaufgang in den heiligen Tempelteich steigen, die heiligen Zeremonien vornehmen, ihre mystischen Gebete sprechen, alles um, wie Tag für Tag, so auch heute, die Einigung mit dem Göttlichen zu vollziehen und, wie Tag für Tag, so auch heute, den Sinn des Lebens aus dem Göttlichen herabzuziehen. Am eindrucksvollsten spielt sich dies alles in den Riesentempeln Südindiens ab, in Madura, in Tanjor, in Tridinapally usw. Hier habe ich diesen Zeremonien, bisweilen von Hunderten und Tausenden vorgenommen, oft und nachdenklich zugeschaut.

Gibt es nun eine dritte Möglichkeit zwischen den beiden Extremen des Materialismus einerseits, der dem Leben den Sinn abspricht und es auf das Niveau eines physischen Vorganges herab drücken will und dem Spiritualismus anderseits, der dem Leben vom Jenseits her einen Sinn an sich zuschreibt? Denn darüber muß man sich klar werden: Die Antwort des Materialismus ist eine rein hypothetische, und die Antwort des Spiritualismus eine rein fiktive. Beide werden dieser Wirklichkeit nicht gerecht, der Materialismus nicht, indem er weniger gibt als die Wirklichkeit, der Spiritualismus nicht, indem er mehr gibt als die Wirklichkeit. Und zwar gibt der Materialismus weniger, weil er bei seinem Ansatz die Tatsache Bewußtsein überhaupt nicht in Anschlag bringt. Er benutzt diese Tatsache; denn ohne Bewußtsein gäbe es keinen Materialismus, aber er stellt sie nicht in sein weltanschauerisches Rechenexempel ein. Im Gegensatz hierzu gibt der Spiritualismus mehr als die Wirklichkeit, weil er das Bewußtsein zum Ausdruck eines Geistigen an sich macht. Bewußtsein ist aber kein Geistiges an sich, sondern es ist durchaus nichts als Begriff, d. h. das, in dem Leben sich selber begreift als immer wieder neues Bewußtwerden.

Der Begriff ist sozusagen der dritte Stand der Wirklichkeit, zwischen und oberhalb der Gegensätze Physisch und Metaphysisch stehend als das Amethaphysische, was der Buddha anattā (Nichtselbst) nennt. Der Begriff ist ein Geistiges, jeder erlebt ihn ja unmittelbar als solches, aber nicht als ein Metaphysisches, an sich Seiendes, sondern als etwas dieser Wirklichkeit Angehöriges, so beschaffen, daß es, um da zu sein, aus seinen Vorbedingungen immer wieder neu aufspringen muß, das somit dem Gesetz unterliegt, dem alles Wirkliche unterliegt: dem Gesetz der Ernährung.

Aus dieser Einsicht ergibt sich die dritte, wirkliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Antwort des Buddhismus.

Einen andern Sinn des Lebens als die Art und Weise, wie Leben immer wieder sich selber begreift, seiner selbst bewußt wird, sich selber bewertet — ich sage: einen andern Sinn gibt es nicht. Wer darüber hinaus einen Sinn an sich des Lebens sucht, der geht in den Chor der Gläubigen und wird fiktiv. Aber woher stammt dieses sinngebende Moment innerhalb des Lebens? Der Buddha belehrt uns: Es stammt aus seinen eigenen Vorbedingungen, dieser empirischen Persönlichkeit, dem Ich mit seiner Sechssinnenheit.

Dieses Ich hier mit all seinem Vermögen ist keine lediglich empirisch-realistische, d. h. physische Tatsache, der gegenüber der Sinn des Lebens dann notwendig zu einem metaphysischen werden müßte, sondern dieses Ich ist geformter Ausdruck der sinngebenden Kraft, des Begriffes, des Bewußtseins. Die Finger meiner Hand, das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper, das Denken, das alles sind nicht empirisch-realistische, physische Tatsachen schlechthin, sondern das alles ist geformter Begriff, Geistform (nāmarūpa) wie der Buddha sagt, Sinnbild wie man es im Verhältnis zum Sinn nennen könnte.

Der Sinn des Lebens ist keine metaphysische Tatsache, sondern ein ametaphysischer, d. h. ein begrifflicher Vorgang, eben der Vorgang des immer wieder aufs neue sich selber Begreifens; und seine Vorbedingung ist dieses Sinnbild, diese Geistform, und das deshalb, weil sie nichts ist als zu Form geballter Sinn. So entwickelt sich zwischen Sinnbild und Sinn ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, das der Buddha in der Formel gibt: „In Abhängigkeit von Geistform Bewußtsein, in Abhängigkeit von Bewußtsein Geistform".

Hiermit fängt Leben in seiner Totalität sich selber ein. Es bedarf hinfort, um zu einem sinnvollen Ganzen zu werden, weder, wie die physischen Vorgänge einer Ergänzung durch andere physische Vorgänge, noch der Ergänzung aus einem metaphysischen Sinn und Sein an sich, sondern Leben ist der Vorgang der Sinngebung selber.

Leben ist seinem Wesen nach weder metaphysisch noch physisch, sondern begrifflich und als solches das, was immer wieder sich selber begreift, indem aus dem Sinnbild, aus dieser Geistform, sobald der entsprechende Anlaß eintritt, der neue Sinn hervorbricht, in dem Leben immer wieder sich selber begreift. Dieser neu aufspringende Sinn gleicht dem, was der Physiker lebendige Kraft nennt. Diese lebendige Kraft schlägt sich im Sinnbild nieder, wird latent, gibt diesem eine neue Spannung, einen neuen Charakter, der seinen bestimmenden Einfluß auf den nächsten Akt der Sinngebung ausüben wird.

Hier in dieser Geistform, dem Sinnbild, reift das Schicksal. Sie ist das, aus dem heraus Leben sich selber immer wieder begreift, sich selber immer wieder Sinn wird. Je nachdem diese Geistform mit ihrer Sechssinnenheit beschaffen ist, wird sich Leben selber

begreifen, sich selber seinen Sinn geben. Ist diese Geistform mit ihren sechs Vermögen, dem Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl-, Denkvermögen der Lust, dem Haß, der Verblendung unterworfen, so wird die Art, wie Leben sich selber begreift, dem entsprechen. Dem Sinnbild wird der neue Sinn entsprechen, der dann dem Sinnbild wieder seinen Charakter aufdrückt. Daher der Spruch: Schlecht sein ist nicht nur schlecht sein, sondern ist schlechter werden; gut sein ist nicht nur gut sein, sondern besser werden.

Nur im Buddhismus liegt Hoffnung, nur im Buddhismus liegt Zuversicht, nur im Buddhismus liegt Kraft und Mannesmut, nur hier ist Leben und sein Sinn ganz in meine Hand gestellt. Mit der ersten Änderung am Sinnbild, dieser Geistform hier setzt sogleich die Änderung am Sinn ein, mit der auch die entsprechende Änderung am Sinnbild sich vollzieht.

Damit ergibt sich unbegrenzte Änderungsfähigkeit im Sinne des Guten, freilich auch im Sinne des Schlechten. Und woher stammt der erste Anstoß der Änderung? Er stammt aus Einflüssen, die von außen her kommen, aus dem Umgang, mag dieser Umgang ein persönlicher, mag er ein geistiger sein. Dreimal gesegnet die Zeit, der das Buddha-Wort zugänglich ist, die mit ihm Umgang pflegen kann und aus ihm den ersten Anstoß zur Änderung dieser Geistform schöpfen kann, derart daß da, wo man bisher mit Gier, mit Gehässigkeit, mit Wahn auf die Welt gesehen hat, man nunmehr mit weniger und weniger Gier, mit weniger und weniger Haß, mit weniger und weniger Wahn auf die Welt blickt.

Rechte Einsicht in die Wirklichkeit ist der erste Einsatz zum Guten, der an dieser Geistform, dem Sinnbild sich vollzieht. Aus dieser Einsicht wird sich eine neue Sinngebung vollziehen, die wieder dem Sinnbild seine Spuren eindrückt. Und so lange wird dieses Spiel zwischen Sinn und Sinnbild sich vollziehen, bis aus der rechten Einsicht der rechte Entschluß, aus dem rechten Entschluß die rechte Rede, aus der rechten Rede das rechte Tun, aus dem rechten Tun der rechte Lebensunterhalt, aus dem rechten Lebensunterhalt die rechte Anstrengung, aus der rechten Anstrengung die rechte Verinnerung, aus der rechten Verinnerung die rechte Vertiefung sich ergibt.

Und was ist rechte Einsicht? Die Einsicht, daß Leben nichts ist als ein Greifevorgang und als solcher leidig. Und was ist rechter Entschluß? Der Entschluß zum Entsagen, der Entschluß zum Wohl-

wollen, der Entschluß zur Milde. Und was ist rechte Rede? Enthaltung von falscher Rede, von verleumderischer Rede, von scharfer Rede und von leerem Geschwätz. Und was ist rechtes Tun? Enthaltung von Lebensberaubung, Enthaltung vom Nehmen des Nichtgegebenen, Enthaltung von gemeinen Begierden. Und was ist rechter Lebensunterhalt? Da verläßt ein Hörer des Edlen schlechten Lebensunterhalt und fristet sein Leben durch rechten Unterhalt. Und was ist rechte Anstrengung? Da schafft ein Mönch in sich den Willen zum Nichtaufsteigenlassen unaufgestiegener böser, unguter Dinge; er schafft in sich den Willen zum Aufgeben aufgestiegener böser, unguter Dinge; er schafft in sich den Willen zum Aufsteigenlassen unaufgestiegener guter Dinge; er schafft in sich den Willen zur Festigung aufgestiegener guter Dinge, zur Klärung, zur Mehrung, zur Prüfung, zur Entwickelung, zur Vollendung. Und was ist rechte Verinnerung? Da weilt ein Mönch beim Körper in genauer Betrachtung des Körpers; er weilt bei den Empfindungen in genauer Betrachtung der Empfindungen; er weilt beim Denken in genauer Betrachtung des Denkens; er weilt bei den Zuständen in genauer Betrachtung der Zustände. Und was ist rechte Vertiefung? Da weilt ein Mönch im Besitz der vier Sinnungen.

Wer diesen edlen achtgliedrigen Pfad, der Wissen und Wandel in einem ist, recht befolgt, der wird ein sinnvolles Leben führen, weil er in jedem Moment weiß, warum er lebt, und weil er das Ziel kennt, dem es zugeht. Ein solcher wird im Glück nicht übermütig sein, im Unglück nicht verzweifeln und wird ein gutes Sterben haben.

Darum noch einmal: Leben hat nicht Sinn an sich, Leben ist nicht sinnlos, sondern Leben ist der Vorgang der Sinngebung selber. Und wie diese Sinngebung sich vollziehen wird, das hängt vom Stande der Einsicht des Einzelnen ab. Das lasse ein jeder sich als Mahnung dienen.

ÜBER DAS ERSTE SĪLA

Kein Wesen des Lebens berauben! Auch nicht aus Mitleid?! Darf der Arzt dem unheilbar Kranken, dessen Qualen durch nichts mehr gelindert werden können, das Gift, die Gabe versagen, die ihn nicht mehr aufwachen läßt? — Das ist eine Doktorfrage im

strengsten Sinn. Hat der Kranke den festen Entschluß, den für ihn wertlosen Rest dieser Daseinsform wegzuwerfen, so wird er selber schon Mittel und Wege finden. Die Pforte steht immer offen, er braucht ja nur aufzuhören, Nahrung zu sich zu nehmen. Hat er also den festen Entschluß, so braucht ein anderer ihm kein Gift zu geben; hat er ihn nicht, so darf der andere es ihm nicht geben. Und das leidende Tier? Fragt es erst, ob es vorzieht, sich weiter zu quälen oder totgemacht zu werden, das heißt: seid ehrlich gegen euch selber, und dann handelt.

DAS KAMMATTHĀNA

Das Wort kammatthāna bedeutet „Standpunkt für Wirken" aber im religiösen Sinn. Es ist der Standpunkt, der Einsatzpunkt, von dem aus Wirken, gedankliches Wirken, stattfindet; Wirken, das zu den Jhāna's, zum Samādhi und endlich zur Vimutti, zur Befreiung führt. Es ist so eine Art Archimedes'scher „Punkt", von dem aus die Ich-Welt aus den Angeln der Selbstsucht gehoben und in das Geleise der Verwirklichung des Nichtselbst versetzt wird.

Jeder buddhistische Mönch sucht sein Kammatthāna, um von ihm aus mit rechter, fruchtbringender Meditation einsetzen zu können, wie ein Mensch, der einen Sprung in die Höhe tun will, einen festen Punkt braucht, von dem er abspringt; oder wie ein Mensch, der sich hochziehen will, einen Ast braucht, an dem er sich anklammert.

Nun lebte einst in einem Kloster ein Mönch, dem gelang es durchaus nicht, zu einem Kammatthāna zu kommen. Er mochte die Flamme der Öllampe oder die Flamme des trockenen Reisigs oder den fließenden Fluß oder das Sprießen des Bambus oder das Welken der Blätter oder den Stamm der Banane noch so nachdenklich betrachten — alles das blieben für ihn eben diese Dinge und weiter nichts.

Dabei begann er, Langeweile zu empfinden. Um sich zu zerstreuen, pflegte er den Weg zum Weiher hin zu wandeln. Als er das lange getan hatte, sagte er zu sich: Dieser Spaziergang ist langweilig wie Alles. Ich will mir einen anderen Spaziergang suchen. Als er dessen überdrüssig geworden war, suchte er sich einen dritten und vierten und fünften Spaziergang.

Als ihm auch der langweilig geworden war, dachte er: „Ich will wechseln. Ich will heute diesen und morgen jenen Spaziergang wählen.“ Als ihm auch dieses langweilig wurde, sagte er sich: „Alles dieses ist dieselbe Langeweile, nur in wechselnder Form. Es ist Abwechselung in der Langeweile.“

Als er so nachdachte, kam ihm plötzlich ein Zweifel. Er dachte: „Diese Abwechselung in der Langeweile, ist das nun Abwechselung, oder ist das Langeweile?“ Als er darüber nichts ausmachen konnte, sagte er sich: „Aber daß ich jetzt darüber nachgrübele, ob das Abwechselung oder Langeweile ist, das kann doch nicht auch Langeweile sein. Aber (durchfuhr es ihn) soeben grübele ich ja gar nicht mehr über Abwechselung und Langeweile nach, sondern ich grübele über die Tatsache nach, daß ich über Abwechselung und Langeweile nachgrübele. Und dieses neue Nachgrübeln kann ich wieder zum Gegenstand eines Nachgrübelns machen und so immer weiter ohne Ende. Wahrlich, wo bleibt da ein Ichselbst, das hier einen festen Stand gibt. Eine Wirkensform folgt auf die andere, wie im Strom eine Welle auf die andere folgt.“

Damit glitt sein Geist, der bisher einem am Ufer festhängenden Holzsparren geglichen hatte, plötzlich in den Strom der Aniccatā. Die Einsicht in die Standortlosigkeit war ihm zum Standort geworden. Er hatte sein Kammatthāna gefunden und schritt nun schnell auf dem Wege des Wissens vorwärts.

So geschieht es eben bei einem so, beim andern so, je nachdem. Bei einem schafft die Dunkelheit, was beim andern das Licht schafft, und niemand soll den Mut verlieren. Auch in der Wüste fällt wohl einmal Regen, wenn man nur lange genug wartet.

DER KREIDEKREIS

Vor Jahren ging ich einst, auf einer Reise, auf den Wochenmarkt einer südspanischen Stadt, es muß Algeciras oder Ronda gewesen sein, spazieren, um zu sehen, was die Gegend hervorbringt, und wie es verkauft und gekauft wird. Da sah ich einen Verkaufsstand, in dem allerhand Gartenerzeugnisse gehäuft lagen. Das Merkwürdigste aber war eine kleine Tonne, auf die ein Brett gelegt war. Auf diesem Brett war ein dicker Kreidekreis gezogen, und innerhalb dieses Kreidekreises saß ein Kaninchen. Das Tier war

durch nichts gehalten. Es schnupperte hier, es schnupperte da, aber den Kreidekreis wagte es offenbar nicht zu überschreiten. Es schien eine unbestimmte Macht zu sein, durch die es daran gehindert wurde.

Ich sah diesem wunderlichen Schauspiel lange zu, und allerhand Gedanken gingen mir dabei durch den Kopf. Ich dachte: Wie dieses Kaninchen in Wirklichkeit durch nichts gehalten wird, frei ist, und sich nur durch ein bloßes Zeichen, diesen Kreidekreis halten läßt, so ist der Mensch in Wirklichkeit frei, sein eigener Herr (das Selbst des Selbstes Herr!), und läßt sich binden durch den Kreidekreis transzendenter Ideen und Begriffe. Ist sein Zustand da nicht eben so elend, wie der dieses Tieres? Ja, ist er nicht noch elender? Denn um dieses Tier ist der Kreis gezogen worden, der Mensch aber hat ihn um sich selber gezogen und ist dabei noch stolz auf dieses Werk, das ihn zwingt, auf diesen Kreidekreis des Transzendenten mit ahnungsvoller Scheu zu blicken.

Man wirft ein: „Diese ahnungsvolle Scheu muß sein; denn wie sollten die Menschen sonst gegen ihre Selbstsucht ankämpfen, d. h. Sittlichkeit üben!“

Wir erwidern: Sittlichkeit muß freilich sein, aber sie muß nicht gerade durch diese „ahnungsvolle Scheu“ des Kreidekreises der Begriffe bewirkt werden. Ein witziger Mann hat einmal gesagt, wenn Gott nicht wäre, so müßte er erfunden werden. Aber auf ihn würde das Sprichtwort passen: Lügen haben kurze Beine. Der Gottglaube wechselt nach Wertschätzung und Gehalt. Die Wirklichkeit ist immer und überall sie selber, und Wirklichkeit, recht begriffen, ist der beste Zuchtmeister, der die schärfste Knute über der Selbstsucht des einzelnen schwingt. Wer den Buddha und seine Lehre kennt, der weiß: Es geht auch ohne Kreidekreis.

DER UNTERSCHIED

Herr Weislich sitzt in dem Sonntag-Abend-Zug, der von Buchholz nach Hamburg fährt. Er ist schon in Buchholz eingestiegen und hat nicht nur einen Platz, sondern sogar einen Eckplatz erwischt. Seine Ehehälfte sitzt gegenüber in der gleichen, eben so sicheren wie behaglichen Position, ein Fremdwort, das man bei Frau Weislichs Körperfülle ohne weiteres mit „Lagerung“ übersetzen kann.

Der Zug hält auf jeder kleinen Station, und die Überfülle der Abteile wird immer bedrohlicher. In Hittfeld erfolgt ein neuer Ansturm. Ein junges Mädchen, etwas blaß, etwas mager, aber durch einen großen Heideblumenstrauß nicht übel ergänzt, reißt hastig die Tür auf und will sich hineindrängen. Herr Weislich schreit ihr mit bemerkenswerter Wucht sein „Besetzt" entgegen und versucht, die Tür zu schließen. Das junge Mädchen, angstvoll-heftig: „Ich m u ß mit! Es ist der letzte Zug."

Herr W e i s l i ch : „Aber nehmen Sie doch Vernunft an! Sie sehen doch, hier ist kein Platz mehr."

Statt aller Antwort sucht das junge Mädchen sich mit Gewalt hineinzudrängen.

W e i s l i ch empört: „Ich lasse Sie nicht hinein! Das ist ja unvernünftig! Sehen Sie denn nicht, daß hier niemand mehr stehen kann?!"

Im letzten Augenblick drückt ein Reisender, der der Tür am nächsten steht, die Menschenwand hinter sich ein wenig zurück, so daß die Geängstigte samt Heidestrauß Fuß fassen kann. Da fährt auch schon der Zug weiter.

Während das junge Mädchen sich mit dem Taschentuch den Schweiß abwischt, murrt Weislich laut zu seiner Frau hinüber, die ihn aus ihrer Fettfülle mit unbeweglich runden Augen anschaut:

„Solch eine Unvernunft! Da belästigt man andere Leute. Wenn man weiß, daß man abends in Hamburg sein muß, so richtet man sich eben danach ein."

Einige Wochen später, wieder an einem Sonntag, hat Herr Weislich einen Bekannten besucht, der in einem Örtchen auf der gleichen Strecke wohnt. Es ist der letzte Zug. Herr Weislich und seine Ehehälfte, der Zahl nach zwei, dem Gewicht nach drei bis vier, reißt energisch die Tür eines Abteils ein und will Frau Weislich mit ritterlicher Forschheit vor sich her in den Wagen schieben. Ein einstimmiges „Besetzt" schallt ihm entgegen.

„Ist mir ganz einerlei!" schreit Herr Weislich. „Wir m ü s s e n mit; es ist der letzte Zug!"

„Hier geht niemand mehr rein", tönt es ihm entgegen, und hitzige Blicke richten sich auf Frau Weislichs Fülle.

„Reden Sie keinen Quatsch!" schreit Weislich wütend. „Das ist ja die helle Unvernunft! Sollen wir vielleicht den letzten Zug verpassen, damit Sie Schlafwagen fahren können?!"

Während Weislich noch schreit und fuchtelt, hat sie still, aber gleichmäßig, wie eine riesige Qualle sich vorschiebend, im Abteil Fuß gefaßt und mit einem verzweifelten Ruck schwingt Weislich sich nach.

Hitze und Erregung haben ihm den Schweiß ins Gesicht getrieben. Während er ausgiebig sein Taschentuch braucht, sagt er laut, als ob sie beide allein im Abteil wären, zu seiner Frau:

„Solch eine Unvernunft ist mir in meinem ganzen Leben noch nicht vorgekommen! Diese Menschen!"

Ja, was ist denn nun eigentlich Unvernunft? Lieber Leser, wenn du auf der Strecke Buchholz—Hamburg an einem Sonntag nachmittag mit Herrn Weislich zusammentriffst, so versäume nicht, ihn selber danach zu fragen. Er wird dir sicherlich eine unzweideutige Antwort geben, und es wird nur darauf ankommen, ob er draußen oder drinnen im Zug ist. Aber das ist schließlich Herrn Weislichs Sache und hat mit Unvernunft nichts zu tun.

ABSCHLUSS

Einmal nur noch möcht' ich wandern
In der großen Wanderschaft,
Einsam, ohne einen andern,
Bis verhaucht die letzte Kraft.

Sterbend möcht' den Blick ich lenken
Auf das Schneeland himmelhoch,
Sterbend noch des Lehrers denken
Und der Lehre, die nie trog.

Das Buch Pubbenivasa. Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten

Broschiert . . . . 5,— Mk.
Gebunden . . . . 6.— Mk.

Neu-Buddhistischer Katechismus

Broschiert . . . . 1,— Mk.

Über den Pali-Kanon

Broschiert . . . . 0,70 Mk.

Staat und Kirche

Broschiert . . . . 0,70 Mk.

Wie muß die neue Religion aussehen?

Broschiert . . . . 0,50 Mk.

Buddhismus und religiöser Wiederaufbau

Broschiert . . . . 0,30 Mk.

Gedenktafel (aus dem Versammlungssaal des Buddhistischen Hauses)

— enthält 15 Kernsprüche aus dem Dhammapada in Deutsch und Pali . . . . 0,50 Mk.

Ansichtskarten vom Buddhistichen Hause

Stück . . . . 0,20 Mk.



Druck von A. Pabst in Königsbrück.